المنظمة العربية للترجمة

حنّة أرِنْدت

في الثورة

ترجمة

عطا عبد الوهاب

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمي
لمتابعة الكتب التي نصورها ونرفعها لأول مرة
على الروابط التالية



المنظمة العربية للترجمة

ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION

ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

آخر ما صدر عن

المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربية

العنوان	التأليف والترجمة
الكلام أو الموت	تأليف : مصطفى صفوان
اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية	ترجمة : مصطفى حجازي
الكذبة الرومنسية والحقيقة الروائية	تأليف : رينيه جيرار ترجمة : رضوان ظاظا
تطوّر صورة الشرق في الأدب الإنجليزي	تأليف : ناجي عويجان ترجمة : تالا صبّاغ
المرئي واللامرئي	تأليف : موريس مرلو-بونتي ترجمة : عبد العزيز العيادي
أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية	تأليف : إدموند هوسرل ترجمة : إسماعيل المصدق
حديث الطريقة	تأليف : رينيه ديكارت ترجمة : عمر الشارني
الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية	تأليف : بارينجتون مور ترجمة : أحمد محمود
حرب اللغات والسياسات اللغوية	تأليف : لويس جان كالفي ترجمة : حسن حمزة
اختلاق الميثولوجيا	تأليف : مارسيل ديتيان ترجمة : مصباح الصمد
صور المعرفة مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة	تأليف : باتريك هيلي ترجمة : نور الدين شيخ عبيد

المنظمة العربية للترجمة

حنّة أرِنْدت

في الثورة

ترجمة

عطا عبد الوهاب

مراجعة

رامز بورسلان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
أرِنْدت، حنّة
في الثورة/ حنّة أرِنْدت؛ ترجمة عطا عبد الوهاب؛ مراجعة رامز بورسلان.
447 ص. - (العلوم الإنسانية والاجتماعية)
بيبليوغرافيا: ص 421 - 437.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1279-7
1. الثورات. 2. النظم السياسية. أ. العنوان. ب. عبد الوهاب، عطا (مترجم). ج. بورسلان، رامز (مراجع). د. السلسلة.
321.094

Arendt, Hannah
On Revolution

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2008

المحتويات

الإهداء،

إلى غيرترود وكارل ياسبرز

تعبيراً عن التوقير والصداقة والمحبة.



شكر وعرفان

قدم اقتراح موضوع هذا الكتاب لي في ندوة «الولايات المتحدة والروح الثورية» التي عقدت في جامعة برينستون في ربيع عام 1959 برعاية البرنامج الخاص بشأن الحضارة الأمريكية.

والفضل في إنجاز هذا الكتاب يعود إلى منحة قدمتها لي مؤسسة روكفلر في عام 1960، وكذلك إلى إقامتي كوني زميلة في مركز الدراسات المتقدمة في جامعة وزليان في خريف عام 1961.

حنة أرِنْدت

نيويورك، أيلول/ سبتمبر 1962



نبذة عن مؤلّفة الكتاب

ولدت حنّة أرِنْدت في مدينة هانوفر الألمانية عام 1906. درست في جامعة ماربيرغ وجامعة فرايبيرغ، وحصلت على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة هيدلبيرغ، حيث درست تحت إشراف كارل ياسبرز (Karl Jaspers).

في عام 1933 هربت من ألمانيا وذهبت إلى فرنسا، حيث شاركت في أعمال هجرة اللاجئين من الأطفال اليهود إلى فلسطين. وفي عام 1941 ذهبت إلى الولايات المتحدة الأمريكية وحصلت على جنسيتها بعد عشر سنوات من إقامتها هناك.

وكانت قد عملت مديرة للبحوث في مؤتمر العلاقات اليهودية (Conference on Jewish Relations) وكذلك رئيسة تحرير لـ كتب شوكن (Schocken Books)، ومديرة تنفيذيةً لمنظمة إعادة بناء الثقافة اليهودية (Jewish Cultural Reconstruction) في مدينة نيويورك، وأستاذة زائرةً في عدد من الجامعات من ضمنها جامعة كاليفورنيا وبرينستون وكولومبيا وشيكاغو، وأستاذة جامعية في كلية الخريجين في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي (Graduate Faculty of the New School for Social Research). وقد حصلت على زمالة

غوغنهايم في عام 1952، وفازت بالمنحة السنوية للآداب والفنون في عام 1954 من المعهد القومي للفنون والآداب.

وتتضمن كتب هذه المؤلّفة كتاب **أصل التوتاليتارية**، أي أصل المذهب الشمولي وكتاب **أزمات الجمهورية**، وكتاب **رجال في عصور مظلمة**، وكتاب **بين الماضي والمستقبل: ثمانية تمارين في الفكر السياسي**، وكتاب **في العنف**، وكتاب **إيخمان في القدس: تقرير في ابتذال الشر**. وقد قامت المؤلّفة كذلك بنشر مجلدين من أعمال كارل ياسبرز المعنونة **الفلاسفة العظام**. توفيت المؤلّفة في شهر كانون الأول/ ديسمبر 1975.

مقدمة

الحرب والثورة

إن الحروب والثورات قد حددت اليوم ملامح القرن العشرين، كما لو أن الأحداث لم تفعل سوى الإسراع بتحقيق نبوءة لينين المبكرة. وكما تميزت هذه الحروب والثورات عن عقائد القرن التاسع عشر ـ كالقومية والأممية والرأسمالية والإمبريالية والاشتراكية والشيوعية التي وإن لم يزل كثيرون يركنون إليها باعتبارها مسببات مبررة إلا أنّها فقدت الصلة بالوقائع الرئيسيّة لعالمنا ـ وما زالت الحرب والثورة تشكلان القضيتين السياسيتين المركزيتين. لقد ظلتا باقيتين بعد انقضاء مبرراتهما العقديّة كلها. وبوجود مجموعة ثابتة من الأمور التي تطرح التهديد بالإبادة الكلية عن طريق الحرب إزاء الأمل بتحرير البشرية جمعاء من خلال ثورات يقوم بها شعب بعد آخر، بتعاقب سريع ليتولوا القيام بتوزيع عادل للسلطات الدنيوية التي خولتهم إياها قوانين الطبيعة والقوانين الإلهية. لم تعد هناك من قضية سوى القضية الأقدم ألا وهي قضية الحرية إزاء الاستبداد، تلك القضية التي تشكل في حقيقة الأمر وجود السياسة ذاته منذ بداية تاريخنا.

إن هذا بذاته مثير للاستغراب، فتحتَ وقع الهجمة المتسقة «للعلوم» العصرية المفضوحة الزيف، كعلم النفس وعلم الاجتماع، ما من شيء تمّ تغييبه أكثر من مفهوم الحرية. وحتّى الثوريون الذين يفترض فيهم التمسك بمفهوم الحرية صاروا ينزلون بمرتبة الحرية لتصبح حكماً مسبقاً من أحكام الطبقة الوسطى الدنيا بدلاً من الإقرار بأن هدف الثورة كان ولم يزل هو الحرية. ولئن كان من العجيب أن تختفي كلمة الحرية ذاتها من القاموس الثوري، فلعل الأعجب أن نشهد كيف أن فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الحاضرة والخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرَّر للعنف. إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر في الماضي المدوّن، في حين أن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل إنّها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسيّة. وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة، مع أنّه من الصحيح أن الانتفاضات الشبيهة بالحروب ضدّ الغازي الأجنبي طالما اعتبرت مقدسة لكن لم يعترف قط، لا نظرياً ولا عملياً، بأنها وحدها الحروب العادلة.

إن مبررات الحروب، حتى على المستوى النظري، هي مبررات قديمة، ومع ذلك ليست قديمة بالطبع قدم الحرب المنظمة. ومن ضمن معطيات تلك المبررات الاعتقاد بأن العلاقات السياسية في سياقها الاعتيادي لا تقع تحت رحمة العنف، وقد وجدنا هذا الاعتقاد للمرة الأولى في الإرث اليوناني القديم، ذلك أن دولة المدينة اليونانية تعرّف نفسها بشكل صريح بأنها طريقة حياة تقوم بشكل حصري على الإقناع وليس على الإكراه والعنف. (ومما يوضح أن هذا ليس كلاماً فارغاً يقال لخداع النفس ما درج عليه عُرف أثينا

بـ «إقناع» المحكومين بالإعدام بالقيام بالانتحار وذلك بتجرع كأس السم، وبذلك يتم تجنيب المواطن الأثيني الشعور بمهانة العنف الجسدي في الظروف كافة). هذا، وبما أن الحياة السياسية للإغريق بحسب التعريف لا تمتد إلى خارج جدران المدينة ـ الدولة، لذلك فإن استخدام العنف يبدو لهم أنه لا يحتاج إلى تبرير في نطاق ما نسميه اليوم الشؤون الخارجية أو العلاقات الدولية، وإن كانت شؤونهم الخارجية لا تتعدى العلاقات في ما بين المدن الإغريقية، مع وجود استثناء واحد هو الحروب الفارسيّة التي وحّدت مدن اليونان كلها. وعليه ففي خارج جدران المدينة ـ الدولة، أي خارج نطاق السياسة بالمعنى الإغريقي للكلمة، فإن «القويّ فعل ما بوسعه، والضعيف قاسى ما يجب عليه أن يقاسيه» (والكلام للمؤرخ الأثيني العظيم ثوقيديدس من القرن الخامس قبل الميلاد).

علينا الآن أن ننتقل إلى الميراث الروماني القديم لنجد فيه التبرير الأول للحرب، مع الفكرة الأولى التي تقول بوجود حروب عادلة وحروب غير عادلة. غير أن هذا التمييز الروماني وهذه المبررات الرومانية لم تكن معنية بالحرية ولم تضع حداً فاصلاً بين الحرب العدوانية والحرب الدفاعية. وقد قال ليفي (Livy) «إن الحرب الضرورية هي حرب عادلة، أما السلاح فهو مقدس إذ لا أمل قط من دونه». إن الضرورة كانت تعني منذ أيام ليفي وعلى مدى القرون، أشياء كثيرة نجدها اليوم كافية تماماً لنعت حرب ما بأنها غير عادلة بدلاً من نعتها بأنها عادلة.

إن الفتح أو التوسع أو الدفاع عن المصالح المكتسبة أو الحفاظ على السلطة نظراً إلى ظهور دول جديدة مهدِّدة أو التأييد لتوازن قوى معين ـ كلّ هذه الحقائق المعروفة في سياسات القوة ليست هي فقط أسباب اندلاع معظم الحروب في التاريخ، إنما هي كذلك معترف بها

باعتبارها «ضرورات»، فهي بعبارة أخرى دوافع مشروعة لتنفيذ قرار بقوة السلاح.

إن الفكرة القائلة بأن العدوان هو جريمة، وأن الحروب لا يمكن تبريرها إلا إذا كانت لصد العدوان أو للحيلولة دونه، إنما اكتسبت أهميتها العملية، لا بل حتى أهميتها النظرية، بعد الحرب العالمية الأولى فقط، تلك الحرب التي أظهرت القدرة التدميرية الشنيعة للحروب في ظلّ ظروف التقنية الحديثة. وربما بسبب هذا الغياب الملحوظ لموضوع الحرية من مبررات الحرب التقليدية بصفتها الملاذ الأخير في السياسة الدولية، نجد أن ذلك يشدّ المشاعر بشكل لافت كلّما جرى حشره في النقاش الجاري اليوم بشأن موضوع الحرب. أما الإفصاح بصراحة وبهجة عن القول المأثور «أعطني الحرية أو أعطني الموت» بوجه التدمير الشنيع الممكن للحرب النووية فهو كلام أجوف، لا بل كلام سخيف. ومن الواضح جداً أن مخاطرة المرء بحياته من أجل حياة بلاده وحرية وطنه وخلود أمته لهو أمر يختلف كلّ الاختلاف عن المخاطرة بمصير الجنس البشري، وللغرض نفسه ليس صعباً الارتياب بالمدافعين عن شعار **«الموت أفضل من الأحمر»** أو شعار **«الموت أفضل من العبوديّة»** وهما شعاران ينتميان للعقيدة الباطلة. وهذا، لا يعني طبعاً، القول بأن العكس، وهو **«الأحمر أفضل من الموت»** له مزايا أفضل، فعندما تتوقف حقيقة قديمة عن التطبيق، فإنها لا تصير ذات صدقيّة أكبر عندما تقف على رأسها. والواقع هو أنه بمقدار ما تمارس مناقشة مسألة الحرب، في هذه الأيام، بتلك المفردات، فإنه يسهل الكشف عن تحفّظٍ عقليّ في كلا الجانبين. وأولئك الذين يقولون **«الموت أفضل من الأحمر»** يفكرون في الواقع كما يلي: قد لا تكون الخسائر عظيمة بالقدر الذي يتوقّعه البعض، وإن حضارتنا ستبقى حيّة، بينما

هؤلاء الذين يقولون «**الأحمر أفضل من الموت**» فإنهم يفكرون، عملياً، كما يلي: لن تكون العبودية بالأمر السيئ، فالإنسان لن يغيّر طبيعته، ولن تختفي الحرية من الأرض إلى الأبد. وبكلمات أخرى، نقول: إن سوء النيّة في المناقشات يمْثُلُ في أن الفريقين كليهما يراوغان لتفادي البديل المنافي للعقل الذي اقترحاه، فهما ليسا جدّيين[1].

من المهم أن نتذكر أن فكرة الحرية إنّما أدخلت في النقاش الجاري بشأن مسألة الحرب بعد أنْ اتضح أننا قد بلغنا مرحلة من التطور الثقافي، حيث غدت وسائل التدمير بشكل يستبعد استخدامها العقلاني. بعبارة أخرى، إن الحرية بدت في هذا النقاش وكأنها (a deux ex machina) لتبرير ما أصبح غير قابل للتبرير على أسس عقلانية، فهل من الكثير أن نقرأ في التشوش الحاصل في القضايا والمحاججات الجارية وجود إشارة مرجوة بأن تغييراً جذرياً في العلاقات الدولية هو على وشك الحدوث، بمعنى اختفاء الحرب من مشهد السياسة حتى من دون تحويل جذري في العلاقات الدولية وفي نفوس الناس وعقولهم؟ ألا تشير حيرتنا الحاضرة في هذا الموضوع إلى افتقارنا إلى الاستعداد لغياب الحرب، وإلى عدم قدرتنا على التفكير بسياسة خارجية من دون أن نفكر بهذا «الاستمرار بوسائل أخرى» بصفته الملاذ الأخير لها؟.

[إن الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف. أما المشار إليها بعلامة (*) فهي من وضع المترجم].

(1) المناقشة الوحيدة لمسألة الحرب التي أعرفها والتي تجرأت على مواجهة مروعات الأسلحة النووية وتهديد التوتاليتارية، والتي هي بالتالي متحررة من كلّ التحفظات العقلية، هي: Karl Jaspers, *The Future of Mankind,* Translated by E. B. Ashton (Chicago: University of Chicago Press, [1961]).

وبصرف النظر عن التهديد بالإبادة الجماعية والذي قد يزول بفعل الاكتشافات التقنية الجديدة مثل القنبلة «النظيفة» أو الصاروخ المضاد للصواريخ، فإن ثمة إشارات صغيرة في هذا الاتجاه. هناك **أولاً** الحقيقة التي تفيد بأن بذور الحرب الكلية التي جرى تطويرها منذ الحرب العالمية الأولى حين جرى التفريق بين الجنود والمدنيين هي بذور لم تعد تحظى بالاحترام لأنّها لا تتلاءم مع الأسلحة الجديدة التي استخدمت حينئذٍ. من المؤكّد أن هذا التفريق ذاته كان من الإنجازات الحديثة نسبياً، أما إلغاؤه العملي، فلن يعني سوى العودة إلى الحروب القديمة في الأيام التي محا فيها الرومان قرطاجة من وجه الأرض. بيد أنّه، مع ذلك وفي الظروف الحديثة، نجد أن ظهور مسألة الحرب الكلية أو عودة ظهورها من جديد له مغزى سياسي مهم، إذ إنّه يتناقض مع الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها العلاقة بين الفروع العسكرية والمدنية للحكومة: إن وظيفة الجيش هي حماية السكان المدنيين والدفاع عنهم. وعلى العكس من ذلك، فإن تاريخ الحروب في قرننا الحالي إنّما يروي عدم قدرة الجيش على أداء هذه الوظيفة الأساسية، كما أنَّ استراتيجية الردع الحالية قد غيرت بشكل واضح للعيان دور العسكر من كونه الطرف الحامي إلى الطرف المنتقم وهو دور عقيم بشكل أساسي.

وهناك **ثانياً** أمر يتصل اتصالاً وثيقاً بهذا الشذوذ في العلاقة بين الدولة والجيش، ونعني الحقيقة التي تكاد لا تذكر وإن كانت جديرة بالانتباه وهي أننا ومنذ نهاية الحرب العالمية الأولى نرى بصورة تكاد تكون عفوية أن ليس من حكومة أو دولة أو نظام حكم سيكون من القوة بما يكفي للبقاء بعد هزيمة في حرب. يعود هذا التطور إلى القرن التاسع عشر، حين أعقب الحرب بين فرنسا وألمانيا تغيير من الإمبراطورية الثانية إلى الجمهورية الثالثة في فرنسا، كما أنَّ الثورة

الروسية عام 1905، بعد الهزيمة في الحرب بين روسيا واليابان، كانت بالتأكيد نذير شؤم لما يخبئه القدر للحكومات في حال الهزيمة العسكرية. ومهما يكن الأمر، فإن تغييراً ثورياً في الحكم يجري إما بواسطة الشعب نفسه كما وقع بعد الحرب العالمية الأولى، وإما يتم من الخارج من قبل الدول المنتصرة التي طالبت باستسلام من دون قيد أو شرط وبإجراء محاكمات عن الحرب، وهو التغيير الذي يعتبر اليوم من النتائج المؤكّدة الناشئة عن هزيمة في حرب - وهذا بالطبع باستثناء حدوث إبادة كلية. وفي السياق الذي نحن فيه فإن الأمر يكون غير مهم سواء كان هذا الحال نتيجة لضعف حاسم في صلب الحكومة أو لخسارة في السلطة، أو ما إذا كانت الدولة أو الحكومة، بصرف النظر عن حسن تأسيسها أو كمال الثقة بها من مواطنيها، بوسعها أن تصمد أمام الهول الذي لا مثيل له للعنف الذي تطلقه حرب حديثة على السكان جميعاً. والحقيقة هي، حتى قبل حدوث الفزع من حرب نووية، إن الحروب غدت سياسياً، وإن ليس بيولوجياً بعد، مسألة حياة أو موت. وهذا يعني، وتحت ظروف الحرب الحديثة، أي منذ الحرب العالمية الأولى، أن الحكومات كلها قد عاشت على وقت مستقرض.

أما الحقيقة **الثالثة**، فتشير إلى تغيير جذري في طبيعة الحرب ذاتها من خلال ظهور الرادع كونه مبدأ مرشّداً في سباق التسلح. ذلك أنه من الصحيح حقاً أن استراتيجية الردع «تهدف بالنتيجة إلى تجنب الحرب التي تزعم أنها تستعد لها، وليس إلى كسبها. إنّها تميل إلى تحقيق غرضها بتهديد لا تنفذه على الإطلاق، وليس بالقيام بالفعل ذاته»[2]. ومن المؤكّد أن التعلل بالتبصر القائل بأن السلام هو نهاية

---

(2) انظر: Raymond Aron, «Political Action in the Shadow of Atomaic = Apocalypse,» Paper Presented at: *The Ethic of Power: The Interplay of Religion,*

الحرب، وإن الحرب بالتالي هي الاستعداد للسلام، إنّما هو قديم قدم أرسطو، كما أنَّ الزعم بأن غرض سباق التسلح إنّما هو لحماية السلام هو حتى أقدم من ذلك، بمعنى أنه قديم قدم اكتشاف أكاذيب الدعاية. ولكن جوهر الأمر هو أن تجنب الحرب اليوم ليس هو فقط الغرض الحقيقي أو المزعوم لسياسة شاملة بل إنّه أضحى المبدأ المرشد للاستعدادات العسكرية ذاتها. بعبارة أخرى لم يعد العسكر يستعدون لحربٍ يأمل الساسة أن لا تندلع على الإطلاق. إن غرضهم صار يتمثل بتطوير أسلحة ستجعل الحرب مستحيلة.

يضاف إلى هذا أن ما يتفق مع هذه المجهودات المنطوية على مفارقة أن إحلالاً جاداً ممكناً لحروب «باردة» محل حروب «ساخنة» يصبح أمراً قابلاً للتصور في أفق السياسة الدولية. إني لا أرغب بأن أنفي أن الاستئناف الحالي، والمؤقت كما نرجو، للتجارب النووية من قبل الدول العظمى يهدف بالدرجة الأساس إلى تطورات واكتشافات تقنية جديدة، ولكن مما لا يمكن إنكاره بتصوري هو أن هذه التجارب، على خلاف التجارب التي سبقتها، إنّما هي أدوات للسياسة، فهي بهذه الصفة ذات جانب مشؤوم لنوع جديد من المناورة في زمن السلم تشمل في تمرينها ليس العدو الخيالي وإنما العدو الحقيقي.

إن الأمر يبدو كما لو أن سباق التسلح النووي قد تحول إلى نوع ما من أنواع الحروب التجريبية التي يظهر فيها المتخاصمون أحدهما للآخر الطاقة التدميرية للأسلحة التي يملكها؛ وفي حين أن من المحتمل دائماً أن تتحول هذه اللعبة المميتة المنطوية على

Philosophy and Politics, Edited by Harold D. Lasswell and Harlan Cleveland = (Papers Discussed at the Sixteenth Meeting) (New York: [n. pb.], 1962).

افتراضات مستقبلية، وعلى توقيتات للفعل، إلى شيء حقيقي فجأة، فإن من المتصور أن نرى ذات يوم أن الانتصار والهزيمة قد ينهيان حرباً لم تندلع في واقع الأمر على الإطلاق.

هل هذا الكلام من محض الخيال؟ أنا لا أظن ذلك. لقد واجهنا هذا النوع من الحرب الافتراضية في اللحظة التي ظهرت فيها القنبلة الذرية لأول مرة. إن عدداً من الناس ظنوا آنئذٍ، وما زالوا يظنون، أنّه كان سيكفي تماماً عرض السلاح الجديد على نخبة من العلماء اليابانيين لكي يجبروا حكومتهم على الاستسلام من دون قيد أو شرط، ذلك أن عرضاً كهذا على العارفين كان من شأنه أن يشكل برهاناً قاطعاً على تفوق مطلق لا يمكن أن يغيره الحظ المتقلب أو أي عامل آخر. والآن بعد عقود على هيروشيما نجد أن تحكّمنا التقني بوسائل التدمير قد بلغ نقطة يمكن عندها حساب النتائج بدقة مطلقة مسبقاً، بعد أن أزيحت من الساحة كلياً جميع العوامل غير التقنية الخاصة بالحروب مثل معنويات الجنود، والاستراتيجية، والكفاءة العامة، لا بل حتى مجرد عامل الحظ. وما أن يتم بلوغ تلك النقطة، فإن نتائج التجارب ذاتها وما تظهره ستكون برهاناً قاطعاً للخبراء على النصر أو الهزيمة، كما كانت ساحة المعركة واجتياح الأراضي وقطع خطوط المواصلات، وغير ذلك من العوامل، برهاناً قاطعاً في السابق للخبراء العسكريين على كلا الجانبين.

وهناك **أخيراً**، وهذا هو الأهم في سياق بحثنا، الحقيقة التي مفادها أن العلاقة المتداخلة بين الحرب والثورة والتبادل المشترك بينهما، وقد تزايد باطراد، كما أنَّ التأكيد في العلاقة قد انتقل تدريجياً من الحرب إلى الثورة. إن هذه العلاقة ليست ظاهرة جديدة، إنّها قديمة قدم الثورات ذاتها، والتي كانت إما مسبوقة ومصحوبة بحرب للتحرير كالثورة الأمريكية وإما أدت إلى حروب دفاعية

وعدوانية كالثورة الفرنسية. أما في القرن العشرين، فقد ظهرت بالإضافة إلى ذلك أنماط مختلفة من الأحداث وفيها كان صخب الحرب مجرد مدخل، ومرحلة تحضيرية للعنف الذي أطلقته ثورة ما (كان هذا هو فهم باسترناك للحرب والثورة في روسيا في روايته المعنونة **دكتور زيفاكو**)، أو على العكس من ذلك كانت حرب عالمية، تبدو وكأنها نتيجة لثورة، نوع من حرب أهلية تندلع في أرجاء الأرض تعتبر إزاءها حتى الحرب العالمية الثانية حرباً لها ما يبررها بنظر جزءٍ كبير من الرأي العام. وبعد مرور عشرين عاماً صار من الأمور الطبيعية أن تكون نهاية حرب من الحروب ثورة من الثورات، وإن السبب الوحيد الذي يمكن أن يبرر الحرب هو القضية الثورية للحرية. وبالنتيجة مهما تكن نتيجة مآزقنا الحاضرة، إن لم نختف جميعاً من وجه الأرض، فإن من المحتمل جداً أن الثورة، بمعزل عن الحرب، ستظل باقية معنا في المستقبل المنظور. وحتى لو نجحنا في تغيير ملامح هذا القرن إلى حدّ لا يعود معه معتبراً قرن الحروب، فإنه سيظل بالتأكيد قرن الثورات. وفي المنازلة التي تقسِّم العالم اليوم والمفعمة بالمخاطر، يتضح أن الذين يحتمل أن يربحوا هم الذين يفهمون الثورة، أما الذين ما زالوا يؤمنون بسياسة القوة بمعناها التقليدي، ويؤمنون بالتالي بالحرب بصفتها الملاذ الأخير في السياسة الخارجية للعالم، فسيكتشفون في المستقبل غير البعيد أنّهم حاذقون في العمل بتجارة بائرة وعاطلة.

إن مثل هذا الفهم للثورة لا يمكن أن يقابل أو يستبدل بخبرة في ثورة مقابلة، وذلك أن الثورة المقابلة ـ وهذا تعبير صاغه كوندورسيه (Condorcet) أثناء الثورة الفرنسية ـ وقد ظلت دائماً مرتبطة بالثورة، كرد الفعل المرتبط بالفعل. إن ما قاله دو ميستر (De Maistre) من جملة مشهورة وهي «إن الثورة المقابلة لن تكون ثورة

معاكسة بل الضد للثورة» ظلت كما هي منذ أن تفوه بها في عام 1796، عبارة عن نكتة فارغة[3].

ومع أن من الضروري التمييز نظرياً وعملياً بين الحرب والثورة على الرغم من العلاقة المتبادلة الوثيقة بينهما، فإنه يجب علينا ملاحظة أن الثورات والحروب لا يمكن تصورهما خارج ميدان العنف، وهذا وحده يكفي لوضعهما كلاهما بعيدين عن الظواهر السياسية الأخرى. إنّه من الصعب الإنكار أن من أسباب تحوّل الحروب بسهولة إلى ثورات، ومن أسباب الميل المشؤوم الذي أظهرته الثورات لاندلاع الحروب، هو أن العنف نوع من أنواع القواسم المشتركة بينهما. إن حجم العنف الذي انطلق في الحرب العالمية الأولى يكفي لإحداث ثورات بعد انتهاء تلك الحرب حتى من دون وجود عرف ثوري أو لو لم تكن قد حدثت ثورة في السابق على الإطلاق.

من المؤكّد أنّه لا الحروب ولا الثورات يقررها العنف تقريراً

---

(3) هكذا ردّ دو ميستر على كوندورسيه في كتابه المنشور في عام 1796 والمعنون *Considérations sur la France* والذي عرّف فيه الثورة المقابلة بأنها «Une Révolution au sens contraire»، انظر كتابه: Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Oeuvres de Condorcet*, 12 tomes, publiées par A. Condorcet O' Conor, et M. F. Arago (F. Génin et Isambert) (Paris: F. Didot frères, 1847-1849), tome 12: *Sur le sens du mot révolutionnaire.*

نجد من الناحية التاريخية أن الفكر المحافظ والحركات الرجعية يستمدان كلاهما ليس فقط أقوى نقاطهما وحماسهما إنما وجودهما ذاته من حدث الثورة الفرنسية. لقد ظلت كلها اشتقاقية على الدوام بمعنى أنها لم تقدّم فكرة واحدة ليست في الأساس جدلية. إن هذا بالمناسبة هو السبب في أن المفكرين المحافظين يتفوقون دائماً بامتياز في الجدل، في حين أن الثوريين قد تعلموا هذا الجزء من بضاعتهم من خصومهم مع أنهم هم أيضاً طوروا أسلوباً جدلياً محكماً. إن المبدأ المحافظ هو جدلي في أصله بل هو كذلك من حيث التعريف.

كاملاً. وحيث يسود العنف بشكل مطلق، كما هو الحال مثلاً في معسكرات الاعتقال للأنظمة الشمولية، نجد أن كلّ شيء وكل فرد يجب أن يلتزم الصمت وليس القوانين وحدها كما عبّر عن ذلك في الثورة الفرنسية. وبسبب هذا الصمت يكون العنف ظاهرة هامشية في الميدان السياسي؛ ذلك أن الإنسان، وبقدر كونه كائناً سياسياً، مزود بالقدرة على النطق. إن التعريفين المشهورين للإنسان اللذين وضعهما أرسطو، **الأول** هو أنّه كائن سياسي و**الثاني** هو أنّه كائن مزود بالنطق، إنّما يكمل أحدهما الآخر، وكلاهما يشير إلى التجربة نفسها في حياة المدينة ـ الدولة الإغريقية. والنقطة هنا هي أن النطق بالكلام لا طائل منه حين يواجه بالعنف. وبسبب عدم النطق هذا لا يكون أمام النظرية السياسية ما تقوله بشأن ظاهرة العنف ويترتب عليها أن تترك البحث في ذلك إلى الفنيين.

لأن الفكر السياسي لا يتبع إلاّ صياغات الظواهر السياسية ذاتها، وهو يظل محدوداً بما يظهر في مجال الشؤون الإنسانية، وهذه المظاهر، بعكس المسائل الفيزيائية، تحتاج إلى كلامٍ وصياغة، أي إلى شيء يتعدّى مجرد الرؤية الفيزيائية والسماع المحض، لكي تتجلّى. لذلك، فإن النظرية الحربية أو النظرية الثورية لا تبحث إلاّ في تسويغ العنف، لأن هذا التسويغ يؤلف حدَّها السياسي، وإذا وصلت، عوضاً عن ذلك، إلى تمجيد العنف أو تسويغه، بوصفه عنفاً، فإنها لا تعود نظرية سياسية، بل نظرية مضادة لما هو سياسي.

وبقدر ما يلعب العنف دوراً رئيسياً في الحروب والثورات فإنهما معاً يقعان خارج الميدان السياسي، على الرغم من دورهما الكبير في التاريخ المسجل. إن هذه الحقيقة أدت بالقرن السابع عشر الذي حفل بتجارب الحروب والثورات إلى افتراض حالٍ من حالات

ما قبل السياسة تدعى «حال الطبيعة» وهي بالطبع ليست حقيقة تاريخية. أما علاقتها المستمرة إلى اليوم فتكمن في الاعتراف بأن الميدان السياسي لا يوجد بشكل آلي أينما عاش البشر معاً، وبأن ثمة أحداثاً، وإن كانت قد حدثت في سياق تاريخي، هي ليست سياسية حقاً، وربما لا تتصل حتى بالسياسة. إن فكرة حال الطبيعة تشير إلى واقع لا يمكن إدراكه عن طريق فكرة القرن التاسع عشر الخاصة بالتطور، بصرف النظر عن الكيفية التي نتصورها بها ـ سواء في شكل السبب والنتيجة، أو في شكل إمكانية الحدوث أو واقع الحدوث، أو في شكل حركة ديالكتيكية جدلية، أو حتى في الشكل البسيط للتماسك والتوالي في الوقائع ـ ذلك أن فرضية حال الطبيعة تنطوي على وجود بداية منفصلة عن كلّ شيء يعقبها كما لو أن هناك فجوة لا يمكن تجسيرها.

إن صلة مشكلة البداية بظاهرة الثورة هي صلة واضحة. وكون مثل هذه البداية لا بدّ أن تكون متصلة اتصالاً وثيقاً بالعنف، إنّما هو أمر تتكفل به البدايات الأسطورية لتاريخنا كما يرويها التراث التوراتي والكلاسيكي مثل: قابيل قتل هابيل؛ ورومولس ذبح ريموس. إن العنف كان البداية، وعلى هذه الشاكلة فما من بداية يمكن إحداثها من دون استخدام العنف. إن الأفعال الأولى المسجلة في عرفنا التوراتي والعلماني، سواء كانت أسطورية أو حقيقة تاريخية يمكن الإيمان بها، قد مرت خلال القرون بتلك القوة التي حققها الفكر الإنساني في الحالات النادرة، حيث أنتجت أمثالاً مقنعة أو حكايات مطبقة عالمياً. والحكاية تحدثت بوضوح: إن أي أخوّة تقدر عليها الكائنات الإنسانية قد نشأت عن قتل الأخ لأخيه، وإن أي تنظيم سياسي أنجزه البشر أصله في الجريمة. إن المعتقد القائل: في البدء كانت جريمة ـ وما عبارة «حال الطبيعة» سوى صياغة جديدة مصفاة

نظرياً لهذا المعتقد ـ قد حمل معه خلال القرون من قابلية التصديق الذاتي لحال الشؤون البشرية بما لا يقل عن تصديق الجملة الأولى للقديس جون، «في البدء كانت الكلمة» لشؤون الخلاص.

الفصـــل الأول
مـعـنـى الـثـورة

1

نحن لسنا معنيين هنا بموضوع الحرب. إن المثل الذي ذكرته ونظرية حال الطبيعة التي انطلقت منها نظرياً ـ وإن كانا قد عملا على تبرير الحرب وعنفها على أساس وجود شرّ أصلي كامن في الشؤون الإنسانية وظاهر في البداية الإجرامية للتاريخ البشري ـ هما على صلة وثيقة بمسألة الثورة، لأن الثورات هي الأحداث السياسية الوحيدة التي تواجهنا مباشرة وبشكل لا مناص منه بمسألة البداية. ذلك أن الثورات مهما حاولنا تعريفها هي ليست مجرد تغييرات. إن الثورات الحديثة لا تشترك بشيء يذكر بما كان يسمّى في التاريخ الروماني القديم Mutatio rerum، أو بالخصام الأهلي الذي سبّب الاضطراب في الدولة ـ المدينة الإغريقية. ولا يمكننا تشبيه الثورات بتعريف أفلاطون لها بأنها تحوّل شبه طبيعي في شكل من أشكال الحكومة إلى شكل آخر، أو بتعريف بوليبيوس [المؤرخ اليوناني ـ 200 ـ 118 ق. م. ـ الذي أرّخ لفتوحات روما وسيطرتها على العالم] بأنها الدورة المحددة المتكررة التي تحكم الشؤون الإنسانية لأنها مدفوعة دائماً نحو

الحدود القصوى[1]. كانت العصور القديمة على معرفة بالتغيير السياسي والعنف الذي يصاحب التغيير، ولكن تلك العصور لم تكن ترى أن ذلك التغيير والعنف من شأنه أن يأتي بشيء جديد تماماً. إن التغييرات لم تقطع مجرى التاريخ كما سماه العصر الحديث، ذلك التاريخ الذي كان ينظر إليه على أنه يبدأ بداية جديدة إنّما يعود إلى مرحلة مختلفة من مراحل دورته، واضعاً مساراً تقضي به طبيعة الشؤون الإنسانية ذاتها والتي هي بدورها غير قابلة للتغيير.

بيد أن هناك جانباً آخر للثورات الحديثة يجدر إيجاد سوابق له قبل العصر الحديث، فمن يستطيع أن ينكر الدور الكبير الذي أدته القضية الاجتماعية في الثورات كلها؟ ومن لا يذكر أن أرسطو، حين بدأ يفسر ويشرح تعريف أفلاطون كان قد اكتشف أصلاً أهمية ما نسميه اليوم الواقع الاقتصادي ـ قلب الحكومة من قبل الأغنياء لتأسيس حكومة أوليغاركية من قلة من المستغلين، أو قلب الحكومة من قبل الفقراء لإقامة ديمقراطية؟ كذلك كان من المعروف جيداً في العصور القديمة أن الطغاة إنّما يصلون إلى السلطة بدعم من بسطاء الناس أو من الفقراء، وإن فرصتهم الكبرى في الاحتفاظ بالسلطة تكمن في رغبة الناس بالمساواة في الظروف. إن العلاقة بين الثروة والحكم في أي قطر من الأقطار، وإن الادراك بأن أشكال الحكم

---

(1) الكتّاب المتخصصون بآداب الإغريق والرومان يدركون أن (كلمة «الثورة» التي نستعملها لا تعني تماماً معنى الكلمات التي استخدمها المؤرخون القدامى)، انظر: Aristotle, *The Politics of Aristotle,* With an Introduction, Two Prefatory Essays, and Notes Critical and Explanatory, by W. L. Newman (Oxford: Clarendon Press, 1887-1902), and Heinrich Ryffel, *Metabolè politeiōn. Der Wandel der Staatsverfassungen* (Bern: P. Haupt, [1949]).

مرتبطة بتوزيع الثروة، وإن الشبهة بأن السلطة السياسية قد تتبع ببساطة السلطة الاقتصادية، وأخيراً فإن الاستنتاج بأن المصلحة قد تكون هي القوة الدافعة وراء الخصام السياسي بِكُلّ أشكاله ـ إن كلّ هذه الأمور هي بالطبع ليست من اختراع كارل ماركس، كما أنّها ليست من اختراع هارينغتون الذي قال «إن السلطان هو المِلْكية، سواء أكانت عقارية أو شخصية»، ولا من اختراع روهان (Rohan) الذي قال «إن الملوك يقودون الناس، والمصلحة تقود الملوك». وإذا أردنا أن نلوم مؤلّفاً بعينه عن رأيه المادي في التاريخ، فعلينا الرجوع إلى أرسطو الذي كان أول من قال: إن المصلحة التي هي مفيدة لشخص أو لمجموعة من الناس، هي الحاكم الأعلى في الأمور السياسية، وينبغي أن تكون كذلك.

بيد أن تلك الانقلابات والانتفاضات التي حفزتها المصلحة، والتي كان لا بدّ لها أن تكون عنيفة ودموية جداً إلى حين إقامة نظام جديد، قد اعتمدت على التمييز بين الفقراء والأغنياء، والذي كان بذاته أمراً طبيعياً ولا مناص منه في الكيان السياسي، شأنه في ذلك شأن الحياة في جسد الإنسان. إن المسألة الاجتماعية إنّما بدأت تؤدي دوراً ثورياً في العصر الحديث وليس قبله، وذلك حينما بدأ الناس يشككون بأن الفقر هو شيء كامن في الظرف الإنساني، ويشككون بأن التمييز بين القلة التي نجحت بحكم الظروف أو القوة أو الغش بتحرير نفسها من أصفاد الفقر، وبين الكثرة الكاثرة العاملة والمصابة بالفقر هو تمييز محتّم وأزلي. إن هذا التشكك، أو فلنقل الاعتقاد بأن الحياة على الأرض يمكن أن تنعم بالوفرة الغزيرة بدلاً من أن تُلعن بالندرة النزيرة، هو تشكك جرى قبل العهد الثوري، وهو أمريكي الأصل، فقد ترعرع خلال التجربة الاستعمارية الأمريكية. ويمكن القول بشكل رمزي إن المسرح قد أعد للثورات بالمعنى الحديث

القائل بالتغيير الكامل للمجتمع، وذلك عندما كتب جون آدمز قبل عقد من اندلاع الثورة الأمريكية قائلاً «إني أرى أن استيطان واستقرار أمريكا هو بمثابة فاتحة لمخطط عظيم بعناية إلهية وذلك لتنوير الجاهلين ولانعتاق المستعبدين من البشر في أرجاء الأرض كلها»[2]. أما إذا تكلّمنا بشكل نظري، فإن المسرح قد أعد حين رأى «لوك» أولاً - ربما بتأثير ظروف الرخاء للمستعمرات في العالم الجديد - ثمّ من بعده «آدم سميث» بأن العمل والكدح هما أبعد شيء عن إقطاعية الفقر والفقراء الذين لا يملكون شيئاً، لأنّهما على العكس مصدر الثروة كلها، فتحت هذه الظروف نجد أن ثورة الفقراء والمستعبدين من الناس يمكنها حقاً أن تهدف إلى أكثر من تحريرهم أنفسهم ومن استعباد القسم الآخر من البشرية.

إن أمريكا قد أضحت رمزاً لمجتمع لا فقر فيه قبل أن يكتشف العصر الحديث، بتطوره التقني الفريد، وسائل إلغاء ذلك الشقاء المهين الناجم عن الحاجة المحض التي كانت تعتبر دائماً أزلية. وإنّه بعد أن حدث هذا، وأصبح معروفاً للأوروبيين صار من الممكن أن تقوم المسألة الاجتماعية وثورة الفقراء بدور ثوري حقيقي. إن الدورة القديمة للمتكررات السرمدية قد قامت على تمييز يفترض أنه «طبيعي» بين الغني والفقير[3]. إن الوجود الحقيقي للمجتمع الأمريكي قبل اندلاع الثورة قد قطع هذه الدورة نهائياً.

---

(2) انظر كتابه: John Adams, «Dissertation on the Canon and the Feudal Law,» in: John Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, 10 vols. (Boston: Little, Brown and Company, 1850-1856), vol. 3, p. 452.

(3) لهذا السبب قال بوليبيوس: إن تحولات الحكومات من شكل إلى آخر تأتي بالتوافق مع الطبيعة، انظر: Polybius, *The Histories*, Loeb Classical Library Edition (Cambridge, Mass: [n. pb.], [n. d.]), VI, 5. 1.

هناك عدد كبير من الدراسات البحثية عن تأثير الثورة الأمريكية على الثورة الفرنسية (وكذلك عن التأثير الحاسم للمفكرين الأوروبيين على مسار الثورة الأمريكية ذاتها). ومع أن هذه البحوث التنويرية لها ما يبررها، فإنه ما من تأثير مشهود على مسار الثورة الفرنسية - مثلاً حقيقة أنها ابتدأت بالجمعية التأسيسية، أو أن إعلان حقوق الإنسان قد حذا حذو لائحة الحقوق التي وضعت في فرجينيا - يمكن أن يضاهي التأثير الذي سماه الأباتي رينال (Abbé Raynal) «الرخاء العجيب» للبلاد التي كانت لم تزل مستعمرات إنجليزية في أمريكا الشمالية[4].

ستتاح لنا فرصة كافية للبحث في تأثير الثورة الأمريكية على مسار الثورات الحديثة، أو بالأحرى عدم التأثير فيها. هذا ومما لا نزاع فيه أنه لا روحية تلك الثورة ولا النظريات السياسية الواسعة المعرفة والعميقة التفكير التي وضعها الآباء المؤسسون، كان لها التأثير الملحوظ على القارة الأوروبية. إن رجال الثورة الأمريكية كانوا قد اعتبروا نظرية مونتيسكيو في الفصل بين السلطات من أعظم الابتكارات التي طبقوها في الحكومة الجمهورية الجديدة، في حين لم تقم هذه النظرية إلا بدور بسيط جداً في فكر الثوريين الأوروبيين في العصور كافة. إنّها كانت قد رفضت على الفور حتى قبل اندلاع الثورة الفرنسية من قبل تورغو [السياسي وعالم الاقتصاد الفرنسي (1727 - 1781) الذي كان وزيراً للمال في عهد الملك لويس السادس

(4) انظر: François-Alphonse Aulard, «Révolution française, et révolution américaine,» in: François-Alphonse Aulard, *Etudes et leçons sur la révolution française*, 9 vols. (Paris: F. Alcan, 1901-1924), vol. 8, and Guillaume-Thomas-François Raynal, *Tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'amérique septentrionale* ([Amsterdam: La Compagnie des libraires], 1781).

عشر] لاعتبارات تتعلق بالسيادة الوطنية[5]، إذ كانت السلطة الملكية تتطلب بنظره سلطة مركزية موحّدة. إن السيادة الوطنية، أي سلطان المملكة العامة ذاته كما كان يفهم خلال القرون الطويلة من الملكية المطلقة، بدت متناقضة مع إقامة جمهورية. بعبارة أخرى، لكأن الأمة ـ الدولة التي هي أقدم كثيراً من أي ثورة، كانت قد هزمت الثورة في أوروبا حتى قبل ظهورها. أما الذي طرح من جهة أخرى المشكلة العاجلة جداً وغير القابلة للحل سياسياً أمام الثورات الأخرى كلها، فهي المسألة الاجتماعية المتمثلة بالمأزق المفزع للفقر المستشري بين الناس، لأنها لم تقم بأي دور في سياق الثورة الأمريكية. إن الذي غذى الحماسة الثورية في أوروبا ليس الثورة الأمريكية إنّما وجود الظروف التي نشأت في أمريكا وكانت معروفة جيداً في أوروبا قبل إعلان الاستقلال بأمدٍ طويل.

لقد غدت القارة الجديدة مأوى و «ملجأ» وموقع اجتماع للفقراء، فقد نشأ جنس جديد من الرجال، «شدتهم الخيوط الحريرية لحكومة معتدلة» وهم يعيشون في ظلّ ظروف من «تماثل مريح» أزيلت منه مقولة إن «الفقر المطلق أسوأ من الموت». مع هذا فإن كريفيكور (Crévecoeur) الذي منه اقتبست هذه الأقوال، كان معارضاً كلّ المعارضة للثورة الأمريكية التي اعتبرها نوعاً من المؤامرة من

---

(5) إن كتاب جون آدمز (John Adams) المعنون **دفاع عن دساتير حكومة الولايات المتحدة** (*A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America*) كان قد كتب جواباً على هجوم تورغو (Turgot) الذي ورد في رسالته إلى الدكتور برايس (Price) في عام 1778. كانت المسألة موضوع البحث هي إصرار تورغو على ضرورة وجود سلطة مركزية وذلك ضدّ ما ورد في الدستور عن فصل السلطات. انظر على الأخص: John Adams, «Preliminary Observations,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4.

الذي يقتبس فيه بتوسع من رسالة تورغو.

«شخصيات كبيرة» ضدّ طبقة «الأفراد العاديين»[6]. لم تكن الثورة الأمريكية وانشغالها بكيان سياسي جديد، وبشكل جديد من أشكال الحكومة، وإنما أمريكا «القارة الجديدة»، والأمريكي، «الإنسان الجديد»، و«المساواة الرائعة التي يتمتع بها الفقير مع الغني» كما كتب جفرسون، هي التي أشعلت الروح الثورية في الناس، أولاً في أوروبا ومن ثمّ في أرجاء العالم ـ وجرى هذا، اعتباراً من المراحل الأخيرة للثورة الفرنسية وحتى ثورات عصرنا إلى حدّ، بدا فيه للثوريين أن الأهم هو تغيير نسيج المجتمع، كما جرى تغييره، في أمريكا قبل الثورة، وليس تغيير هيكل الميدان السياسي. وإذا كان صحيحاً أن الأمر الوحيد على محك ثورات العصر الحديث كان التغير الجذري للظروف الاجتماعية، فإنه يجوز القول بأن اكتشاف أمريكا واستيطان قارة جديدة هما أصل هذا التغيير المنشود ـ كما لو أن «المساواة الرائعة» التي ترعرعت طبيعياً وعضوياً في العالم الجديد لم يكن تحقيقها ممكناً إلا بالعنف والثورة الدامية في العالم القديم عندما انتشر فيه نبأ الأمل الجديد للبشرية. إن هذا الرأي الذي يجري التعبير عنه بصيغ جديدة ومحنكة قد شاع لدى المؤرخين في العصر الحديث فتوصلوا إلى نتيجة منطقية مفادها أن ثورة لم تحدث في أمريكا على الإطلاق. ومن الجدير بالملاحظة أن هذا الرأي لقي بعض التأييد من كارل ماركس الذي كان يعتقد أن نبوءاته عن مستقبل الرأسمالية وحدوث الثورات البروليتارية لا تنطبق على التطورات الاجتماعية في الولايات المتحدة. وبصرف النظر عن جدارة تحفظات ماركس هذه ـ والتي تظهر بالتأكيد تفهماً أفضل للواقع الحقيقي من

(6) انظر: خاصة الرسالة رقم 3 والرسالة رقم 12 من كتاب: J. Hector St. John de Crévecoeur, *Letters from an American Farmer* (New York: [Dutton Paperback Edition], 1957).

تفهّم اتباعه للموضوع ـ فإن هذه النظريات ذاتها قد وضحتها حقيقة الثورة الأمريكية. ذلك أن الحقائق معاندة. إنّها لا تختفي حين يرفض المؤرخون وعلماء الاجتماع إن يتعلموا منها، مع ذلك قد يتعلمون حين يكون الجميع قد نسوها. إن مثل هذا النسيان في موضوعنا لا يعتبر أكاديمياً. إنّه سيعني بالمفهوم الحرفي للكلمة نهاية الجمهورية الأمريكية.

بقي أن نذكر شيئاً عن الزعم القائل بأن الثورات الحديثة كلها مسيحية الأصل، ويقال هذا حتى من قبل الملحدين. وحجة هذا الزعم هي الطبيعة الثورية للطائفة المسيحية الأولى التي أكدت على مساواة الأرواح أمام الله، وعلى ازدرائها السلطات الدنيوية، وعلى الوعد بمملكة السماء ـ وهذه أفكار وآمال يفترض أنّها تسربت إلى الثورات الحديثة، وإن على شاكلة علمانية من خلال حركة الإصلاح. إن العلمانية وفصل الدين عن السياسة وتصاعد دنيا المدينة ذات المنزلة الرفيعة، هي بالتأكيد عوامل جوهرية في ظاهرة الثورة. وهذا قد يوضح أن ما نسميه الثورة هو بالضبط تلك المرحلة الانتقالية التي تؤدي إلى ميلاد مملكة علمانية جديدة. وإذا كان هذا صحيحاً فالعلمانية إذاً هي ذاتها، وليست مضامين التعاليم المسيحية التي تشكل أصل الثورة. كانت المرحلة الأولى من هذه العلمانية هي تصاعد الاستبداد، وليس حركة الإصلاح، ذلك أن «الثورة» بحسب «لوثر» تهز العالم، حيث تتحرر كلمة الله من السلطة التقليدية للكنيسة، الأمر الذي ينطبق على أشكال الحكومة العلمانية كافة. إنّها لا تقيم نظاماً علمانياً جديداً ولكنها تهز باستمرار أسس المؤسسات الدنيوية كلها[7]. إن لوثر، ولأنه صار في نهاية المطاف المؤسس

(7) إني أعيد صياغة كلام لوثر (Luther) كما في مؤلفه، انظر: Martin Luther, =

لكنيسة جديدة، يعد من المؤسسين العظام في التاريخ، ولكن ما أسسه لم يكن يرمي إلى إيجاد «نظام علماني جديد»، على العكس، فهو يرمي إلى تحرير الحياة المسيحية الحقة وبشكل جذري من اعتبارات ومحاذير النظام العلماني، مهما كانت هذه الاعتبارات. إن هذا لا ينفي أن حلّ لوثر للرابطة بين السلطة والعرف ومحاولته إقامة السلطة على الكلمة الإلهية ذاتها بدلاً من استمدادها من العرف، قد أسهم في خسارة السلطة في العصر الحديث. ولكن هذا بذاته، ومن دون تأسيس كنيسة جديدة من شأنه أن يظل غير فعّال، مثله مثل الإيمان بالآخرة وما فيها من بعث وحساب في العصور الوسطى المتأخرة، اعتباراً من يواكيم دو فيوري إلى ريفور ماشيو سيغيسموندي. إن هذا الأخير وكما يقال حديثاً، قد يعتبر من المبشرين البسطاء بالعقائد العصرية، وإن كنت أنا أشك بذلك[8]، ومن الممكن وعلى الشاكلة نفسها أن يرى المرء في الحركات الخاصة بالآخرة في العصور الوسطى وجود مبشرين بهستيريا جماهيرية حديثة. وحتى حدوث تمرد، ناهيك بحدوث ثورة، يعتبر أكبر بكثير من هستيريا جماهيرية. لذا، فإن الروحية المتمردة، والتي هي مشهودة تماماً في حركات دينية معينة في العصر الحديث، تنتهي دائماً بيقظة كبرى أو بحركة إحياء تبقى من دون نتائج سياسياً وعقيمة تاريخياً، بصرف النظر عن مدى «الإحياء» للذين أخذوا بها. بالإضافة

D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe (Weimar: H. Böhlau, [n. d.]), = vol. 18: *De Servo Arbitrio*.

ونصه: «إن المصير الدائم لكلمة الله هو أن العالم قد وضع في حال هيجان وذلك لمصلحته. ذلك أن موعظة الله تأتي لتغيير وإنعاش الأرض بأسرها إلى المدى الذي تبلغه».

(8) انظر كتاب: Eric Voegelin, *The New Science of Politics, an Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, [1952]), and Norman Cohn, *The Pursuit of Millennium* (Fair Lawn, NJ: [n. pb.], 1947).

إلى هذا، فإن النظرية القائلة بأن التعاليم المسيحية هي ثورية بذاتها إنما يدحضها الواقع، تماماً كالنظرية القائلة بعدم وجود ثورة أمريكية. ذلك أن الواقع هو أنّه ما من ثورة أُشعلت قط باسم المسيحية قبل العصر الحديث، لذا فإن أفضل ما يقوله المرء في مصلحة هذه النظرية هو أنّها بحاجة إلى حداثة لإزالة الجراثيم الثورية من الديانة المسيحية.

بيد أن هناك زعماً آخر يقترب كلّ القرب من صلب الموضوع. لقد أكدنا على عنصر الجِدَّة الكامن في الثورات كلها، كما قيل كثيراً بأن فكرتنا عن التاريخ هي مسيحية الأصل لأن مسارها يتبع تطوراً مستقيم الخطوط. ومن البداهي أنّه لا يمكن، إلا في ظلّ ظروف مفهوم للزمن مستقيم الخطوط، تصور ظواهر كالجدة، وفرادة الأحداث، وما أشبه. صحيح أن الفلسفة المسيحية قطعت صلتها بمفهوم الزمن القديم، لأن ولادة المسيح التي حدثت في زمن إنساني علماني قد كونت بداية جديدة، وحدثاً فريداً غير قابل للتكرار، فليقم المفهوم المسيحي للتاريخ، كما وضع أسسه أوغسطين، بتقديم تصور لبداية جديدة تقتحم وتتقاطع مع المسار الاعتيادي للتاريخ العلماني. إن مثل هذا الحدث قد حصل، كما يؤكّد أوغسطين، مرة واحدة، ولن يحدث مرة أخرى حتى نهاية الزمان. إن التاريخ العلماني من وجهة نظر مسيحية يظل مربوطاً داخل دورات العصور القديمة - إمبراطوريات تنشأ وتسقط كما في الماضي - في ما عدا أن المسيحيين، وهم في ظلّ حياة أبدية، يمكنهم قطع دورة التغيير المستديم هذه، والتطلع بلا مبالاة إلى المشاهد التي تقدّمها هذه الدورة.

إن كون التغيير يأتي فوق الأمور الدنيوية الفانية كلها ليس بالطبع مفهوماً مسيحياً بالتحديد، بل هو طبيعة سائدة خلال القرون الأخيرة

من العصر القديم. وبهذه الصفة فإن له وشيجة أقوى بالتفسيرات الفلسفية الإغريقية من وشيجته بالروحية الرومانية الخاصة بـ res publica. كان الإغريق على العكس من الرومان مقتنعين بأن القدرة على التغيير التي تحدث في ميدان المخلوقات البشرية بصفتها مخلوقات بشرية، هي قدرة لا يمكن تبديلها لأنها تستند في نهاية المطاف إلى حقيقة مفادها أن الشباب الذين هم في الوقت عينه «أفراد جدد» يغزون باستمرار استقرار الوضع القائم (Status quo). ولعل بوليبيوس، كان أول كاتب أدرك العامل الحاسم لتعاقب الأجيال خلال التاريخ جيلاً بعد جيل، فقد تفحص الشؤون الرومانية بعيون إغريقية، حيث أشار إلى استمرار ذلك التعاقب غير القابل للتبديل في الميدان السياسي، وإن كان يعرف أن التثقيف لربط «الأفراد الجدد» بالقدماء لجعل الشباب جديرين بأسلافهم كان من شأن الرومان تمييزاً من الإغريق[9]. إن شعور الرومان بالاستمرارية لم يكن معروفاً في اليونان، حيث كانت قابلية التغيير الضمنية للأشياء الدنيوية كلها تجري من دون تخفيف أو سلوى. إن هذا هو الذي أقنع الفلاسفة الإغريق أنّهم ليسوا بحاجة إلى أخذ ميدان الشؤون البشرية مأخذ الجد، وإن على البشر أن يتجنبوا الإضفاء على هذا الميدان وقاراً لا يستحقه أبداً. إن الشؤون البشرية تغيرت باستمرار ولكنها لم تأت بجديد قط؛ ولئن كان هناك أي شيء جديد تحت الشمس، فما هو إلا البشر أنفسهم لأنهم يولدون. ولكن مهما تكن جديدة مسألة الأفراد الجدد والشباب وكيف ستكون، فإن هؤلاء جميعاً قد ولدوا خلال القرون في مشهد طبيعي أو تاريخي كان من الناحية الجوهرية هو ذاته دائماً.

(9) انظر: Polybius, *The Histories*, VI, 9.5, and XXXI, 23 - 5. 1.

2

إن المفهوم الحديث للثورة، المرتبط ارتباطاً لا انفصام له بالفكرة التي تقول بأن مسار التاريخ بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة جديدة تماماً، قصة لم ترو سابقاً ولم تعرف قط، هي على وشك أن تظهر، هو مفهوم لم يكن معروفاً قبل اندلاع الثورتين العظيمتين في نهاية القرن الثامن عشر. لم يكن لدى أحد من المشاركين في ما وقع أي هاجس بشأن عقدة الدراما الجديدة، وما يمكن أن تكون عليه قبل مشاركتهم في الفعل الذي تبين أنه ثورة. بيد أنّه ما إن بدأت الثورة تأخذ مجراها، وقبلهما عرف المشاركون كيف سينتهي فعلهم وهل سينتهي بنصر أم بكارثة، فإن جدّة القضية والمعنى الدفين لعقدتها أصبح واضحاً للفاعلين وللمشاهدين معاً. أما بالنسبة إلى العقدة فقد كان الأمر بشكل لا يحتمل الخطأ، هو ظهور الحرية، ففي عام 1793، بعد أربع سنوات من اندلاع الثورة الفرنسية، في وقت كان فيه روبسبيار يحدد دوره باعتباره «استبداد الحرية» من دون خشية بأن يتهم بأنه يتكلم في متناقضات، وقام فيه كوندورسيه باختصار الشيء الذي يعرفه الجميع قائلاً: «إن كلمة (ثورة)، لا تنطبق إلا على الثورات التي يكون هدفها الحرية»[10]. أما أن الثورات كانت على وشك أن تدشّن عهداً جديداً بالكامل، فقد شهد على ذلك ما جرى سابقاً، وذلك بوضع تقويم ثوري، وكانت السنة الأولى فيه هي سنة إعدام الملك وإعلان الجمهورية.

---

(10) انظر: Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Oeuvres de Condorcet*, 12 tomes, publiées par A. Condorcet O' Conor, et M. F. Arago (F. Génin et Isambert) (Paris: F..Didot frères, 1847-1849), tome 12: *Sur le sens du mot révolutionnaire.*

إن من الأمور الجوهرية جداً إذاً، في أيّ فهم للثورات في العصر الحديث أن تتزامن فكرة الحرية مع التجربة لبداية جديدة. وبما إن الفكرة الحاضرة للعالم الحر هي أن الحرية، وليست العدالة والعظمة، تمثل المعيار الأعلى للحكم على الهيئات السياسية، فإنه ليس فهمنا للثورة وحده، بل مفهومنا كذلك للحرية الذي هو ثوريّ الأصل، هما اللذان عليهما يتوقف قبولنا ورفضنا لذلك التزامن. وقد يكون من الحكمة، حتى عند هذه النقطة التي لم نزل عندها نتحدث تاريخياً، أن نتوقف ونفكر بجانب من الجوانب التي بدت عليها الحرية عندئذٍ، عسى أن نتجنب سوء الفهم الشائع، وأن نختلس نظرة أولى لحداثة الثورة ذاتها.

قد يكون من الحقيقة البداهية أن نقول إن التحرر والحرية ليسا مثل بعضهما، وإن التحرر قد يكون هو شرط الحرية ولكنه لا يقود إليها آلياً، وإن فكرة الحرية (Liberty) التي ينطوي عليها التحرر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، لذا فحتى النية بالتحرر لا تتشابه مع الرغبة في الحرية (Freedom). ولئن كانت مثل هذه الحقائق البداهية منسية في غالب الأحيان، فذلك لأن التحرر كان هو الطاغي دائماً وأن أساس الحرية كان دائماً يلفه الغموض، إن لم نقل إنه كان عقيماً بالكامل.

يضاف إلى هذا أن الحرية قد قامت بدور كبير، وإن كان خلافياً في تاريخ الفكر الفلسفي والفكر الديني معاً، وذلك خلال تلك القرون ـ من نهاية العالم القديم حتى ولادة العالم الجديد ـ حين كانت الحرية السياسية غير موجودة، وحين كان البشر غير معنيين بها لأسباب لا تهمنا هنا. وهكذا أضحى من البداهي حتى في النظرية السياسية أن نفهم من الحرية السياسية أنها ليست ظاهرة سياسية، وإنما على العكس السلسلة الحرة من الأفعال غير السياسية التي

يبيحها كيان سياسي معين ويضمنها للأفراد الذين يكوّنون هذا الكيان.

كانت الحرية، بوصفها ظاهرة سياسية، معاصرة لنشوء المدينة ـ الدولة الإغريقية. إن هذه المدينة ـ الدولة قد جرى فهمها منذ هيرودوت بأنها شكل من التنظيم السياسي يعيش فيه المواطنون معاً تحت ظروف من اللاحكم، ودون فصل بين الحكام والمحكومين[11]. إن فكرة اللاحكم جرى التعبير عنها بجملة المساواة أمام القانون، وصفتها البارزة ضمن أشكال الحكومة كما عدّدها القدماء هي أن فكرة الحكم غير موجودة فيه على الإطلاق. كانت المدينة ـ الدولة يفترض أن تكون هي المساواة أمام القانون، وليس الديمقراطية. إن كلمة «ديمقراطية» التي كانت تعبّر حتى حينئذٍ عن حكم الأغلبية، حكم الكثرة، كان قد صاغها في الأصل المعارضون للمساواة أمام القانون الذين قصدوا أن يقولوا: إن ما تسمونه «اللاحكم» هو في الحقيقة عبارة عن نوع آخر من الحكم؛ إنّه أسوأ اشكال الحكومة، الحكم من قبل العامة[12].

---

(11) أنا أحذو في هذه الفقرات المشهورة حذو هيرودوت (Herodotus) حين عرّف لأول مرة على ما يبدو، أشكال الحكومة الرئيسية الثلاثة وهي: الحكم من قبل فرد واحد والحكم من قبل البعض والحكم من قبل السواد الأعظم، وبحث مزاياها، انظر: Herodotus, *(The Persian Wars). Historiae* ([n. p.]: Teubner Edition, [n. d.]), Book 3, pp. 80-82.

وهناك رفض الناطق باسم ديمقراطية أثينا، التي تدّعي المساواة أمام القانون، المملكة التي عرضت عليه قائلاً: «لا أريد ان أَحكم ولا أن أُحكم». عندئذٍ قال هيرودوت إن بيته أصبح البيت الحر الوحيد في الإمبراطورية الفارسية بأسرها.

(12) انظر: Victor Ehrenberg, «Isonomia,» in: *Realenzyklopädie des Klassischen Altertums*. Pauly- Wissowa, Supplement, vol. 7.

واللافت هي ملاحظة ثوسيديدس (Thucydides) المجلد الثالث، ص 82 ـ 88، الذي قال إن زعماء الأحزاب في الخصام الطائفي يحبون أن يسموا أنفسهم «بأسماء مهذبة»، بعضهم يفضل استخدام المساواة أمام القانون وبعضهم يفضل استخدام الأرستقراطية المعتدلة، =

وعلى هذا، فإن المساواة، والتي ننظر إليها كونها خطراً على الحرية اتباعاً لأفكار توكفيل، كانت في الأصل متطابقة معها. ولكن هذه المساواة التي تقع ضمن حدود القانون لم تكن مساواةً في الظروف ـ وإن كانت إلى حدّ ما هي الظرف المتاح للعمل السياسي في العالم القديم، حيث كان الميدان السياسي نفسه مفتوحاً فقط للذين يملكون العقار والعبيد ـ ولكنها كانت مساواة بين نظراء. إن المساواة أمام القانون قد ضمنت المساواة لا لأن الناس ولدوا متساوين، وإنما على عكس ذلك لأنهم بالطبيعة غير متساوين، وقد احتاجوا إلى مؤسسة مصطنعة هي «المدينة ـ الدولة» التي تساوي في ما بينهم. لقد وجدت المساواة في هذا الميدان السياسي الخاص فقط، حيث يلتقي البشر أحدهم بالآخر كونهم مواطنين وليس كونهم أفراداً. إن الفرق بين هذا المفهوم القديم للمساواة وفكرتنا بأن الناس قد ولدوا متساوين فأصبحوا غير متساوين بسبب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي صنعها الإنسان، هو فرق لا يحتاج إلى التأكيد. والمساواة في المدينة ـ الدولة الإغريقية وما فيها من مساواة أمام القانون كانت من صفات «المدينة ـ الدولة» ذاتها وليس من صفات البشر الذين حازوا مساواتهم بسبب المواطنة وليس بسبب الولادة. لم تكن المساواة ولا الحرية شيئاً يفهم كونه صفة كامنة في الطبيعة البشرية منحتهما الطبيعة فنشأتا نشوءاً ذاتياً، إن المساواة والحرية مصنوعتان، وهما من منتجات الجهد الإنساني ومن صفات العالم الذي خلقه الإنسان.

كان الأغارقة يرون أنّه لا يمكن لأحد أن يكون حراً إلا وهو بين نظرائه، ولذلك فإنه لا المستبد ولا الطاغية ولا ربّ البيت ـ وإن كان قد تحرر بالكامل ولا يضغط عليه أحد ـ كان حراً. إن

= في حين وكما رأى ثوقيديس أن العبارة الأولى تعني الديمقراطية، والثانية الأوليغاركية. (أنا مدينة بهذه الملاحظة إلى الأستاذ ديفيد غرين (David Grene) من جامعة شيكاغو).

منطق هيرودوت في معادلة الحرية بالحكم هو أن الحاكم نفسه ليس حراً؛ إنّه بتوليه الحكم على الآخرين يكون قد حرم نفسه من النظراء الذين بصحبتهم يكون حراً. بعبارة أخرى إنّه حطم المجال السياسي نفسه، وبالنتيجة لم تعد الحرية موجودة سواء له أو للذين يحكمهم. والسبب في هذا الإصرار على العلاقة المتداخلة بين الحرية والمساواة في الفكر السياسي اليوناني هو أن الحرية إنّما كانت تفهم بصفتها ظاهرة في فعاليات إنسانية معينة، وإن تلك الفعاليات لا يمكن أن تظهر وتكون حقيقية إلا حين يراها الآخرون ويحكمون عليها ويتذكرونها. إن حياة إنسان حرّ تحتاج إلى وجود آخرين. إن الحرية ذاتها تحتاج لذلك مكاناً يمكن أن يلتقي فيه الناس، ساحة عامة أو سوقاً أو «مدينة ـ دولة» أي المجال السياسي المناسب.

إذا فكرنا بهذه الحرية السياسية بمفهوم عصري، ونحن نحاول أن نفهم ماذا كان يقصد كوندورسيه والثوريون حين زعموا أن الثورة تهدف إلى الحرية وأن مولد الحرية شكّل بداية لحكاية جديدة تماماً، فعلينا أن نلاحظ أولاً أنّهم ما كان بوسعهم أن يفكروا فقط بتلك الحريات التي نربطها اليوم بالحكومة الدستورية وهي الحريات التي تدعى الحقوق المدنية. ذلك لأنه ما من حقّ من تلك الحقوق كان نظرياً أو عملياً نتيجة للثورة، ولا حتى حق المشاركة في الحكومة الذي يتطلبه دفع الضرائب[13]. إنّها حصيلة «الحقوق الثلاثة العظمى

(13) وبحسب السير إدوارد كوك (Edward Coke) الذي قال في 1627: «ما معنى كلمة امتياز أو إعفاء؟ إن بوسع الرب أن يفرض الضريبة على الأوغاد باهظةً كانت أو طفيفة؛ ولكن مما يتعارض مع امتياز بلاد الأحرار فرض الضريبة عليها إلا بموافقة البرلمان. إنّها كلمة فرنسية وتعني باللاتينية (Libertas) مقتبس من كتاب: Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* (Ithaca, NY: Cornell University, 1940).

والأساسية»: الحياة، الحرية، الملكية التي تعتبر الحقوق الأخرى كلها بالقياس إليها «حقوقاً ثانوية، أي الوسائل التي ينبغي استخدامها للحصول على الحريات الأساسية والحقيقية والتمتع بها» (بلاكستون)[14]. إن الذي نتج عن الثورة ليس «الحياة والحرية والملكية» ذاتها بل كونها من حقوق المرء التي لا يمكن تحويلها إلى غيره. ولكن حتى مع هذا التوسيع الثوري الجديد لهذه الحقوق لتشمل الجميع، فإن الحرية لا تعني سوى التحرر من الكبح الذي لا مبرر له، فهي بهذه الصفة تماثل من حيث الجوهر حرية الحركة «القدرة على التنقل. من دون احتجاز أو كبح إلا وفقاً للقانون» - والتي رأى فيها بلاكستون أهم الحقوق المدنية كلها، متفقاً كل الاتفاق مع الفكر السياسي القديم. وحتى حقّ التجمع الذي أضحى أهم حرية سياسية إيجابية، تجده قد ظهر في لائحة الحقوق الأمريكية باعتباره «حقّ الناس بالتجمع سلمياً والتقدّم بمطالب الحكومة للاستجابة للتظلمات» (التعديل الأول للدستور الأمريكي)، وبذلك «فمن الناحية التاريخية نجد أن الحق بتقديم المطالب هو الحق الأساسي»، وأن التأويل الصحيح تاريخياً هو: الحق بالتجمع لغرض تقديم المطالب»[15]. إن كلّ هذه الحريات، والتي لنا أن نضيف إليها التحرر من الحاجة والخوف، هي بالطبع سلبية من الناحية الجوهرية. إنّها نتائج التحرر ولكنها ليست المحتوى الحقيقي للحرية بأي حال من الأحوال، والذي هو، كما سنرى لاحقاً، المشاركة في الشؤون

---

(14) إنّني في هذا الكلام وما يليه أحذو حذو تشارلي شاتوك (Charles Shattuck)، في مقاله: Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term «Liberty»... in the Federal and State Constitutions,» *Harvard Law Review*, vol. 4, no. 8 (March 1891).

(15) انظر: Edward Samuel Corwin, *The Constitution and What it Means Today*, (Twelfth Edition) (Princeton: Princeton University Press, 1958), p. 203.

العامة، أو الدخول في الميدان العام. وإذا كانت الثورة قد هدفت فقط إلى ضمان الحقوق المدنية، فهي إذاً ما كانت لتهدف إلى الحرية، وإنما إلى التحرر من الحكومات التي تجاوزت سلطاتها وانتهكت الحقوق القديمة والثابتة، والصعوبة هنا هي أن الثورة كما نعرفها في العصر الحديث كانت دائماً معنية بالتحرر والحرية معاً.

وبما أن التحرر، وثمرته هي عدم وجود الكبح وامتلاك «القدرة على التنقل»، هو حقاً شرط الحرية ـ ما من أحد يتمكن أبداً من أن يصل إلى مكان تسود فيه الحرية إن لم يكن قادراً على الحركة بلا كبح ـ فإن من الصعب جداً القول أين تنتهي الرغبة بالتحرر وفي أن تكون حراً من الاضطهاد، وأين تبدأ الرغبة بالحرية بصفتها الطريقة السياسية للحياة. والمسألة هي أن الرغبة بأن تكون حراً من الاضطهاد كان يمكن تحقيقها في ظلّ نظام ملكي غير مستَبد، في حين أن الرغبة بالحرية كونها طريقة سياسية للحياة تقتضي تشكيل شكل جديد من الحكومة، إنّها تتطلب دستوراً لجمهورية. لقد جرى للأسف التجاهل الكلي من قبل مؤرخي الثورات للموضوع الذي يتلخص بأن «المنازلة في الماضي كانت منازلة مبادئ بين أنصار الحكومة الجمهورية وأنصار الحكومة الملكية»[16].

ولكن هذه الصعوبة في الفصل بين التحرر والحرية في ظروف تاريخية معينة لا تعني أن التحرر والحرية هما مثل بعضهما، أو أن تلك الحريات التي اكتسبت نتيجة التحرر تحكي قصة الحريات كلها، وإن كان الذين حاولوا البحث في التحرر وفي أساس الحرية لم

---

(16) كما قال جيفرسون (Jefferson) في The Anas مقتبساً من كتاب: Thomas Jefferson, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, Edited and with an Introduction, by Adrienne Koch and William Peden (New York: The Modern Library, [1944]), p. 117.

يميزوا في الغالب بين هذين الأمرين كذلك. كان لرجال الثورات في القرن الثامن عشر حقهم التام بإزاء هذا النقص في الوضوح؛ فقد كان في صلب طبيعة مشروعهم أن يكتشفوا طاقتهم ورغبتهم في «مفاتن الحرية» في فعل التحرر ذاته ليس إلا، كما قال جون جاي ذات مرة. ذلك أن الأعمال والأفعال التي تطلّبها التحرر منهم ألقت بهم في العمل العام، حيث بدأوا عامدين وعلى غير توقع في الغالب في تكوين ذلك المجال من المظاهر الذي تكشف فيه الحرية عن مفاتنها، فتغدو واقعاً مرئياً وملموساً. وبما أنّهم كانوا على غير استعداد لهذه المفاتن فلم يكن من المتوقع منهم أن يدركوا الظاهرة الجديدة كلّ الإدراك. إن وقر العرف المسيحي بأسره هو حده الذي حال بينهم وبين الاعتراف بالحقيقة الجلية وهي أنّهم كانوا يستمتعون بما كانوا يفعلون أكثر بكثير مما يتطلبه الواجب.

ومهما تكن مزايا المطلب الافتتاحي للثورة الأمريكية ـ لا ضريبة من دون تمثيل ـ فإنه بالتأكيد لم يكن ليستهوي بفضل سحره. كان الأمر مختلفاً جداً بالنسبة إلى إلقاء الخطابات واتخاذ القرارات، بالنسبة إلى الخطابة والعمل، وبالنسبة إلى التفكير والإقناع، والعمل الحقيقي الذي كان ضرورياً لدفع هذا المطلب إلى نتيجته المنطقية: حكومة مستقلة وأساس لكيان سياسي جديد. إنّه لمن خلال هذه التجارب أن اكتشف أولئك الذين قال عنهم جون آدمز إنّهم «دُعوا من دون توقع وألزموا من دون ميل سابق» اكتشافاً مفاده «أن الفعل، وليس الراحة، هو الذي يكوّن متعتنا»[17].

(17) الكلام المقتبس من كتاب: John Adams: *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 293, and «On Machiavelli,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 5, p. 40.

إن الذي كشفت عنه الثورات هو هذه التجربة في أن تكون حراً، وكانت تجربة جديدة لا في تاريخ البشرية الغربية بل في القرون التي تفصل بين سقوط الإمبراطورية الرومانية ونشوء العصر الحديث ـ وإن كانت معروفة في العالم القديم، اليوناني والروماني معاً ـ كما أنَّ هذه التجربة الجديدة نسبياً، الجديدة للذين قاموا بها على أي حال، كانت في الوقت ذاته تجربة مقدرة الإنسان لكي يبدأ بشيء جديد. إن التجربة الجديدة التي كشفت عن طاقة الإنسان في الجدّة هي أساس ما نجده في الثورتين الأمريكية والفرنسية من أمور تدعو للرثاء، هذا الإصرار المتكرر دائماً على أنّه ليس هناك شيء أخر قد حدث من حيث العظمة والمغزى طوال التاريخ المسجل للبشرية، وإن أردنا تعليله بالاستخلاص الناجح للحقوق المدنية، فإن ذلك سيكون نشازاً.

لن يكون من حقنا الحديث عن الثورة إلا إذا كانت الجدّة مرتبطة بفكرة الحرية. إن هذا يعني بالطبع أن الثورات هي أكثر من تمردات ناجحة، وليس لدينا ما يبرر تسمية كلّ انقلاب يجري بأنه ثورة، ولا أن نتلمس ثورة في كلّ حرب أهلية تحدث. إن الشعوب المضطهدة غالباً ما تقوم بتمرد، وإن الكثير من التشريعات القديمة جاءت للتحوط ضدّ انتفاضات العبيد، وإن كانت نادرة الوقوع. يضاف إلى هذا أن الحرب الأهلية والخصام الطائفي كانا بنظر القدماء الخطر الأكبر الذي يواجه كلّ الكيانات السياسية، كما أنَّ ما تحدث عنه أرسطو مطالباً بالصداقة من أجل العلاقات بين المواطنين قد اعتبر ضماناً موثوقاً ضدهما. إن الانقلابات وثورات القصور ـ حيث تنتقل السلطة من رجل إلى آخر من زمرة إلى أخرى ـ لم تكن تثير الكثير من المخاوف لأن التغيير الذي تجريه يكون محدوداً في نطاق الحكومة وليس فيه إلا الحد الأدنى من الاضطراب للناس.

كلّ هذه ظواهر مشتركة في الثورة التي يجري إشعال شرارتها بالعنف. ولكن العنف لا يكفي لوصف ظاهرة الثورة، وإنما التغيير هو الوصف الأجدر بها؛ ولا يمكننا الحديث عن الثورة إلا حين يحدث التغيير ويكون بمعنى بداية جديدة، وإلا حين يستخدم العنف لتكوين شكل مختلف للحكومة لتأليف كيان سياسي جديد، وإلا حين يهدف التحرر من الاضطهاد إلى تكوين الحرية. ومع أن التاريخ قد عرف دائماً أمثال السيبياديس الذين أرادوا السلطة لأنفسهم، وأمثال كاتيلين الذين كانوا تواقين لأشياء جديدة، إلا أن الروح الثورية في القرون الأخيرة أي التوق إلى التحرر وإلى بناء بيت جديد حيث يمكن أن تستوطنه الحرية، هي روح لا مثيل لها في التاريخ السابق بأسره.

3

من الطرق لتحديد تاريخ الميلاد الحقيقي لمثل الظاهرة التاريخية العامة كالثورة ـ أو مسألة الأمة ـ الدولة أو الإمبريالية أو الحكم الشمولي وما أشبه ـ هو بالطبع العثور على التاريخ الذي ظلت فيه الكلمة مرتبطة بتلك الظاهرة عند نشوئها لأول مرة. ومن البداهي أن كلّ ظهور جديد للناس يحتاج إلى كلمة جديدة، سواء جرى صياغة كلمة جديدة للتعبير عن التجربة الجديدة أو تمّ استخدام كلمة قديمة وجرى إعطاؤها معنى جديداً تماماً. وهذا صحيح أكثر بالنسبة إلى الجانب السياسي من الحياة، حيث يسود الكلام سيادة مطلقة.

لهذا فإنه ليس من قبيل الاهتمام الأزلي وحده أن نلاحظ أن كلمة «ثورة» لم تزل غائبة عما نظن كلّ الظن أن نجدها فيه، ألا وهو علم التاريخ والنظرية السياسية لعهد النهضة المبكر في إيطاليا. ومما يلفت النظر على وجه الخصوص أن نجد مكيافيللي مستمراً في استخدام كلمة سيسيرو اللاتينية، وكلمته mutazioni del stato، في

وصفه للإطاحة الإجبارية بالحكّام ولاستبدال شكل من أشكال الحكومة بآخر، وهي أمور كان مكيافيللي مهتماً بها بشكل عاطفي جداً. ذلك أن تفكيره بهذه المشكلة الأقدم في النظرية السياسية لم يعد مرتبطاً بالجواب التقليدي والذي بموجبه يقود حكم الفرد الواحد إلى الديمقراطية، وتقود الديمقراطية إلى الأوليغاركية، (أي حكم جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنافع الذاتية) والأوليغاركية تقود إلى الملكية والعكس بالعكس ـ وهي الاحتمالات الستة المشهورة التي تصورها أفلاطون أولاً، وكان أرسطو أول من صنفها منهجياً، ولم يزل حتى بودين (Bodin) يصفها من دون تغيير أساسي. إن اهتمام مكيافيللي الأول بالمتنوع والمتحول والمتعدد التي تحفل بها مؤلّفاته جعل الشارحين لأعماله يحسبون خطأً أن تعاليمه تمثل «نظرية في التغيير السياسي»، وهو بالضبط اهتمام بالثابت والمتنوع وغير المتحول، أي بالدائم والباقي. والذي يجعل مكيافيللي ذا صلة وثيقة بتاريخ الثورة هو أنّه كان أول من فكر بإمكان تأسيس كيان سياسي دائم وطويل البقاء. والنقطة هنا ليست أنّه مطّلع كلّ الاطلاع أصلاً على عناصر بارزة معينة للثورات الحديثة مثل: المؤامرة والخصام الطائفي، وتحريض الناس على العنف، والاضطراب وانعدام القانون مما يخرج بالنتيجة الكيان السياسي بأسره عن نهجه ومساره، وأخيراً وليس آخراً الفرص التي تتيحها الثورات للقادمين الجدد وهم الذين يسميهم شيشرون homines novi، ويسميهم مكيافيللي Condottieri الذين يتحولون من ظروفهم الوضيعة إلى أبّهة الميدان العام ومن التفاهة إلى السلطة التي كانوا يرزحون تحتها سابقاً. والأهم في سياق بحثنا أن مكيافيللي كان أول من تصور نشوء ميدان علماني صرف تكون قوانينه ومبادؤه للعمل مستقلة عن تعاليم الكنيسة على وجه الخصوص، وتتجاوز مستوياته الأخلاقية مجمل الشؤون الإنسانية عموماً. ولهذا السبب أصرّ مكيافيللي أن على الذين

يدخلون السياسة أن يتعلموا أولاً «كيف يكونون غير طيّبين»، أي كيف لا يلتزمون بالسنن الكنسية[18]. إن الذي يميز مكيافيللي عن رجال الثورات هو أنّه فهم الأساس الذي تقوم عليه - إقامة إيطاليا موحّدة، تأسيس أمة - دولة إيطالية على غرار النموذج الفرنسي والإسباني - وهو باعتباره مجدداً كان التجديد بالنسبة إليه التغيير المفيد الوحيد الذي يمكن أن يتصوره. بعبارة أخرى، إن الإرهاصات الثورية بعينها الخاصة بالجديد المطلق، والخاصة ببداية تبرر البدء باحتساب الوقت المتبقي في سنة الحدث الثوري، كانت غريبة عليه تماماً. مع هذا، فإنه حتى في هذا الخصوص لم يكن بعيداً كلّ البعد عن الذين جاؤوا من بعده في القرن الثامن عشر كما يبدو. وسنرى لاحقاً أن الثورات ابتدأت كونها إصلاحات أو تجديدات، وأن الإرهاصات الثورية لبداية جديدة تماماً لم تظهر إلا في سياق الحدث نفسه. لقد كان روبسبيار مصيباً من جوانب متعددة حين أكد «أن خطّة الثورة الفرنسية كانت مكتوبة بإسهاب في كتب مكيافيللي»[19]، ذلك أن روبسبيار كان بوسعه أن يضيف بسهولة: إننا نحن أيضاً «نحب وطننا أكثر مما نحب سلامة أرواحنا»[20]. والواقع أن الإغراء الأكبر

---

(18) انظر: Niccolo Machiavelli, *The Prince and Other Works* (London: [n. pb.], 1961), Chap. 15.

(19) انظر: Maximilien Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, 3 vols., avec une notice historique, des notes et des commentaires, par Laponneraye; précédées de considérations générales, par Armand Carrel (Paris: Chez l'éditeur, 1840), vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, p. 540.

(20) جاءت هذه الجملة على ما يبدو لأول مرة في كتاب Gion Capponi المعنون *Ricordi* المنشور في 1420، انظر: Machiavelli, *Oeuvres complètes* (Paris: Pléiades, 1952), p. 1535.

في صرف النظر عن تاريخ الكلمة، وتأريخ ظاهرة الثورة بالاضطرابات التي جرت في المدن - الدولة الإيطالية خلال عهد النهضة إنما ينطلق من كتابات مكيافيللي. إنّه لم يكن بالتأكيد الأب [الروحي] لعلم السياسة أو للنظرية السياسية، ولكن من الصعب الإنكار بأن المرء قد يرى فيه أباً روحياً للثورة. إننا لا نجد فيه فقط مجهوده الواعي والعاطفي لإحياء روح التاريخ الروماني القديم ومؤسساته الذي غدا فيما بعد صفة مميزة للفكر السياسي للقرن الثامن عشر. الأهم في هذا السياق هو إصراره المشهور على دور العنف في ميدان السياسة والذي ما فتئ يثير الصدمة لدى قرائه، وهو إصرار نجده كذلك في أقوال وأفعال رجال الثورة الفرنسية. وفي كلتا الحالين، فإن مديح العنف يتعارض بشكل غريب مع الإعجاب العلني بِكُلّ ما هو روماني من الأمور، ففي الجمهورية الرومانية

= استعمل مكيافيللي عبارة مشابهة في: Machiavelli, *Histories of Florence* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), III, 7.

حيث امتدح الوطنيين الفلورنسيين الذين تجرأوا على تحدي البابا، وأظهروا بذلك «كيف أنّهم يضعون مدينتهم في موقع أرفع كثيراً من موقع أرواحهم». كما أنّه استخدم التعبير ذاته في الحديث عن نفسه في نهاية حياته إذ كتب إلى صديقه فيتوري (Vettori) يقول: «إني أحب مدينتي أكثر مما أحب روحي»، في: Machiavelli, *The Letters of Machiavelli, a Selection of his Letters*, Translated and Edited with an Introd. by Allan Gilbert (New York: Capricorn Books, [1961]), no. 225.

إننا نحن الذين لا نأخذ خلود الروح بأنها من المسلمات علينا أن نتغاضى عن الحدة في عقيدة مكيافيللي. إن تلك العبارة وقت كتابتها لم تكن من الكليشيهات وإنما كانت تعني حرفياً أن المرء كان مستعداً للتضحية بحياته أو المغامرة بعذاب الجحيم من أجل مدينته. إن المسألة بنظر مكيافيللي لم تكن هل إن المرء يحبّ الله أكثر من الدنيا؟ بل هل المرء قادر على محبة الدنيا أكثر من محبته لنفسه؟ إن هذا القرار كان دائماً قراراً حاسماً حقاً بالنسبة إلى جميع الذين كرسوا حياتهم للسياسة. إن معظم حجج مكيافيللي ضدّ الدين موجهة ضدّ الذين يحبون أنفسهم، أي خلاصهم، أكثر من محبتهم للدنيا؛ إنّها ليست موجهة ضدّ الذين يحبون الله حقاً أكثر من محبتهم إما للدنيا أو لأنفسهم.

كانت السلطة وليس العنف هي التي تحكم سلوك المواطنين. وفي حين أن هذا التشابه قد يفسر الاحترام الكبير لمكيافيللي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلا أن التشابه لا يكفي لترجيح كفة الخلافات الصارخة. إن التوجه الثوري نحو الفكر السياسي القديم لم يهدف إلى إحياء القديم ولم ينجح في ذلك. أما بالنسبة إلى مكيافيللي، فهو فقط الجانب السياسي من ثقافة عصر النهضة بأسره، وكانت الفنون والآداب فيه تفوق كثيراً التطورات السياسية كلها في المدن ـ الدول الإيطالية. ومهما يكن الإعجاب الكبير لرجال الثورة بروما وروعتها، فما من أحد منهم كان على ارتياح نفساني مع القديم كما كان مكيافيللي؛ «ما كانوا سيتمكنون أن يكتبوا [ما كتبه مكيافيللي] مثلاً: «عند حلول المساء أعود إلى بيتي وأدخل مكتبتي؛ وعند الباب أخلع ملابسي اليومية المغطاة بالطين والغبار وأرتدي حلتي الملكية؛ وبهذا الزي المناسب للمقام أدخل البلاط القديم للقدامى، حيث أستقبل من قبلهم بإعجاب وأتغذى بذلك الطعام الذي هو لي وحدي، والذي ولدت من أجله»[21]، فإذا قرأ المرء هذه الجمل ومثيلاتها فإنه سيحذو بإرادته حذو مكتشفات البحوث العلمية الحديثة التي ترى في عصر النهضة وحده القمة لسلسلة من الإحياء للقديم، والتي بدأت مباشرة بعد العصور المظلمة بالنهضة الكارولنجية وانتهت في القرن السادس عشر. وعلى الشاكلة ذاتها سيكون من المتفق عليه أن الاضطراب السياسي الشنيع الذي ساد المدن ـ الدولة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر كان نهاية وليس بداية؛ كانت النهاية لبلدات القرون الوسطى بما فيها من حكومة ذاتية وحرية في الحياة السياسية[22].

(21) المصدر نفسه، الرسالة رقم 137.

(22) إني أحذو حذو الكتاب الحديث لمؤلّفه لويس ممفورد، **المدينة في التاريخ**، الذي يطور النظرية المثيرة للاهتمام والمنطوية على إيحاءات مفادها أن القرية في ولاية نيو إنجلاند =

من جهة أخرى، فإن إصرار مكيافيللي على العنف يوحي بالكثير من الأمور. كان ذلك الإصرار نتيجة مباشرة للتعقيد المزدوج الذي وجد نفسه فيه نظرياً والذي غدا في ما بعد التعقيد العملي ذاته الذي أحاط برجال الثورات. والتعقيد تولّد من مهمة التأسيس، وتحديد بداية جديدة، والتي بدت بهذه الصفة تتطلب العنف والاعتداء، وهي تكرار للجريمة الأسطورية (قابيل قتل هابيل) في بداية التاريخ. بالإضافة إلى ذلك، فإن مهمة التأسيس هذه قد صاحبتها مهمة وضع القوانين، مهمة ابتداع سلطة جديدة وفرضها على الناس التي كان ينبغي تصميمها بطريقة تتلاءم مع السلطة المطلقة القديمة وتحذو حذوها والتي استمدت من السلطة الممنوحة من اللّه، وبذلك تتقدم على نظام أرضي وازعه النهائي هو أوامر اللّه الكلي القدرة. ومصدر شرعيته النهائي هو فكرة تقمص الله على الأرض. ومن هنا فإن مكيافيللي، ذلك العدو اللدود للاعتبارات الدينية في الشؤون السياسية قد دُفع دفعاً إلى طلب المعونة الإلهية كما تطلّب حتى إلهاماً من المشرعين - مثله مثل «المتنورين» في القرن الثامن عشر، جون آدمز وروبسبيار مثلاً. إن هذا «اللجوء» إلى الله كان على وجه اليقين ضرورياً فقط في حالة «القوانين الاستثنائية»، أي القوانين التي بواسطتها يتأسس مجتمع جديد. وسنرى لاحقاً أن هذا الجزء الأخير من مهمة الثورة، المتمثل بالعثور على سلطة مطلقة جديدة لتحل محل السلطة الإلهية المطلقة، كان أمراً غير قابل للحل لأن السلطة في ظلّ التعدد الإنساني لا يمكن أن ترقى إلى

= (New England) هي في الواقع عبارة عن «تحول سعيد» لبلدة القرون الوسطى، وأن «نظام القرون الوسطى قد جدد نفسه وذلك بالاستيطان الاستعماري في العالم الجديد وأنّه بينما «توقف تكاثر المدن» في العالم القديم، فإن ذلك النشاط انتقل إلى العالم الجديد في الفترة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر»، انظر: Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects* (New York: Harcourt, Brace and World, [1961]), pp. 328 ff. and p. 356.

الكليّ القدرة الواحد الأحد، كما أنَّ القوانين التي تستند إلى سلطة بشرية لا يمكنها أبداً أن تكون مطلقة. وهكذا فإن «مناشدة مكيافيللي لسماء عليا»، كما كان لوك يسميها، لم تكن بوحي من أي شعور ديني وإنما أحلتها حصراً الرغبة «بتحاشي هذه الصعوبة»[23]؛ وعلى الشاكلة ذاتها فإن إصرار مكيافيللي على دور العنف في السياسة لا يعود إلى بصيرته الواقعية المعروفة في الطبع الإنساني وإنما يعود إلى أمله العقيم بأن يعثر على صفةٍ ما في أناس معينين تضاهي الصفات التي نلحقها بالذات الإلهية.

على أنَّ هذه لم تكن سوى أحاسيس مسبقة، كما أنَّ أفكار مكيافيللي سبقت كثيراً التجربة الحقيقية لعصره. ومهما أردنا أن ننقل تجاربنا إلى التجارب التي حفزها الصراع الأهلي الناشب في المدن - الدولة الإيطالية، فإن هذا الصراع لم يكن راديكالياً بما يكفي لوجود كلمة جديدة أو لإعادة تفسير كلمة قديمة لأولئك الذين شاركوا في الصراع أو كانوا شهوداً عليه. (إن الكلمة الجديدة التي أدخلها مكيافيللي في النظرية السياسية وكانت قد دخلت في الاستعمال حتى من قبله هي كلمة «حالة»[24] (*lo stato*) وعلى الرغم من لجوئه

---

(23) انظر: Machiavelli, *The Discourses* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), Book 1.

وبشأن موقع مكيافيللي في ثقافة عصر النهضة، فإني أميل إلى الاتفاق مع ويتفيلد (Whitfield) الذي أشار في كتابه إلى أن مكيافيللي: «لا يمثل الانحراف المزدوج للسياسة والثقافة. إنّه يمثل بدلاً من ذلك الثقافة التي نشأت عن مبدأ الإنسانية المدرك للمشاكل السياسية لأنها في وضع أزمة. ولهذا السبب فهو يسعى لحلها والتي حباها مبدأ الإنسانية للعقل الغربي»، في: John Humphreys Whitfield, *Machiavelli* (Oxford: B. Blackwell, 1947), p. 18.

أما بالنسبة إلى رجال ثورات القرن الثامن عشر فإنه لم يعد «مبدأ الإنسانية» هو الذي دفعهم نحو القدماء بحثاً عن حلّ لمشاكلهم السياسية. للمزيد من البحث عن هذه المسألة، انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(24) هذه الكلمة مشتقة من اللاتينية «وضع الشأن العام» (Status rei publicae) الذي =

المستمر إلى المجد الذي هو روما ومن اقتباساته المتواصلة من التاريخ الروماني، فإن مكيافيللي شعر على ما يبدو بأن إيطاليا موحّدة ستؤلف كياناً سياسياً يكون مختلفاً جداً عن المدينة ـ الدولة القديمة أو التي وجدت في القرن الخامس عشر بحيثُ إنَّ ذلك يستدعي كلمة جديدة).

من الكلمات التي تخطر بالبال بطبيعة الحال كلمة «العصيان» (Rebellion) وكلمة «تمرد» (Revolt) ومعناهما كان قد تحدد، لا بل عرّف منذ العصور الوسطى المتأخرة. ولكن هاتين الكلمتين لم تشيرا قط إلى التحرير كما تفهمه الثورات، كما لا تشيران أبداً إلى تأسيس حرية جديدة. ذلك أن التحرير بالمعنى الثوري أضحى يفيد أن أولئك الأفراد سواء في الحال الحاضر أو على مدى التاريخ، لا بصفتهم أشخاصاً فرادى فقط بل كونهم أعضاء في الغالبية الساحقة من البشرية، الفقراء والحقراء، وكل الذين عاشوا دائماً في الظلام والخضوع لأي كان من السلطات التي كانت قائمة، عليهم جميعاً أن ينهضوا ويصبحوا المسيطرين من المرتبة الأولى على البلاد. وإذا أردنا للتوضيح أن نفكر بمثل هذا الحدث بصيغة الظروف القديمة، فسنجد كما لو أن العبيد والأجانب المقيمين الذين يشكلون غالبية السكان من دون انتساب لذلك الشعب، قد نهضوا وطالبوا بالمساواة

= يرادفه «شكل الحكم» وهو المعنى الذي لا نزال نجده في بودين (Bodin). من صفاته المتميزة أن وضع (Stato) توقفت أن تعني «شكل»، أو أحد «الأوضاع» في المجال الخاص بالسياسة وأضحت تعني بدلاً «عن ذلك تلك الوحدة السياسية الأساسية لشعب يستطيع أن يبقى على قيد الحياة على حال مجيئ وذهاب ليس فقط الحكومات، بل أيضاً أشكال الحكم. وما كان يجري في عقل مكيافيللي هو فكرة الدولة القومية، وهذا مفاده الحقيقة المعروفة التي هي أن إيطاليا، روسيا، والصين، وفرنسا ظلت في حدودها التاريخية موجودة مع أي صورة من صور الحكومة.

والحقوق، وليس أهالي روما أو أثينا والعامة. إن هذا كما نعرف لم يحدث قط. إن فكرة المساواة ذاتها كما نفهمها، بمعنى أن كلّ شخص يولد حراً لمجرد أنه ولد، وأن المساواة هي حقّ من حقوق الولادة، هي فكرة لم تكن معروفة على الإطلاق قبل العصر الحديث.

أجل، كانت النظرية في القرون الوسطى تعرف العصيان المشروع، والنهوض ضدّ السلطة القائمة، وتعرف التحدي والتمرد. ولكن الهدف من مثل ذلك لم يكن اعتراضاً على السلطة أو النظام القائم، بل كان دائماً تبادلاً مع الشخص الذي في السلطة، كتبادل المغتصب بالملك الشرعي أو تبادل المستبد الذي أساء استخدام سلطته بالحاكم القانوني. وهكذا، إذا كان مقبولاً بأن يكون للشعب الحق بأن يقرر من الذي يجب ألا يحكمه فإنه بالتأكيد لم يكن يفترض فيه أن يحدد من الذي ينبغي أن يحكمه، كما لم يكن معروفاً وجود حقّ للشعب بأن يكون حاكماً لنفسه أو بأن يعين أشخاصاً من بين صفوفه للقيام بعمل الحكومة. أما ما حدث فعلاً من صعود بعض أبناء الشعب من ظروف وضيعة إلى أبهة الميدان العام، كما في حال المرتزقة (Condottieri) في المدن ـ الدولة الإيطالية، فإن دخولهم في العمل العام وفي السلطة إنما كان يعود إلى صفات ميّزوا أنفسهم بها عن الشعب وبفضيلة كانت أولى بالمديح والإعجاب إذ لم تكن ترجع إلى الأصل الاجتماعي والمولد. ومن بين الحقوق والامتيازات القديمة والحريات للشعب كان الحق بالمشاركة في الحكومة أمراً غير موجود بصورة جلية. كما أنَّ الحق بالحكم الذاتي لم يكن مذكوراً مجرد الذكر في حقّ التمثيل المشهور الخاص بأغراض الضريبة. كان على المرء لكي يحكم أن يولد حاكماً، وأن يولد حراً في العصر القديم، وأن يكون من النبلاء في أوروبا الإقطاعية، ومع أن هناك

كلمات كثيرة في اللغة السياسية ما قبل الحديثة لوصف انتفاض الرعايا ضدّ حاكم من الحكام، غير أنه لا توجد كلمة واحدة تصف تغييراً راديكالياً كهذا، بحيث يصبح الرعايا أنفسهم حكاماً.

4

إن كون ظاهرة الثورة أمراً لا سابق له في التاريخ ما قبل الحديث لا يعتبر أمراً مفروغاً منه بطبيعة الحال. والأكيد أن معظم الناس سيوافقون على أنَّ التوق إلى أمور جديدة مصحوبة بالاعتقاد بأن الجِدَّة ذاتها شيء مرغوب به، فهذا كلّه من مميزات العالم الذي نعيش فيه، كما أنَّ جعل مزاج المجتمع الحديث يماثل ما يدعى بالروح الثورية هو أمر شائع حقاً. أما إذا فهمنا من الروح الثورية أنها تنشأ فعلاً من الثورة، فعندئذٍ يجب التمييز بعناية بينها وبين ذلك التوق العصري للجِدَّة بأي ثمن كان. وإذا نظرنا إلى الموضوع من الناحية النفسانية، فإن تجربة التأسيس المصحوبة بالاعتقاد بأن حكاية جديدة هي على وشك أن تظهر في التاريخ ستجعل الناس «محافظين» وليس «ثوريين»، وهم يتلهفون إلى الحفاظ على ما تمّ عمله وضمان استقراره وليس إلى فتح الباب أمام أمور جديدة وتطورات جديدة وأفكار جديدة.

أما إذا نظرنا إلى الموضوع من الناحية التاريخية، فإن رجال الثورات الأولى ـ أي أولئك الذين لم يقوموا بثورة فحسب بل أدخلوا الثورات في المشهد السياسي ـ لم يكونوا على الإطلاق متلهفين إلى أمور جديدة، إلى نظام جديد، وإن هذا النفور من الجِدّة لم يزل يتردد صداه في كلمة «الثورة» ذاتها، وهي مصطلح قديم نسبياً ولم يكتسب معناه الجديد إلا ببطء وتؤدة. وفي الحقيقة إن الاستخدام ذاته لهذه الكلمة يشير بوضوح تام إلى الافتقار لتوقع ما لا سابق له من

جانب الفاعلين الذين لم يكونوا أكثر استعداداً من مشاهدي الفعل المعاصرين لهم. إن النقطة موضوع البحث هي أن الارهاصات الكثيرة لعصر جديد، والتي نجدها بمصطلحات متشابهة وتنويعات كثيرة يجري النطق بها من قبل الفاعلين في الثورتين الأمريكية والفرنسية، إنّما ظهرت على السطح فقط حين بلغت نقطة اللاعودة بغير إرادتهم.

إن كلمة «ثورة» كانت بالأصل مصطلحاً فلكياً اكتسب أهميته المتزايدة من خلال كوبرنيكوس في كتابه *De revolutionibus orbium coelestium*[25]. أنّها في هذا الاستخدام العلمي قد احتفظت بمعناها اللاتيني الدقيق، مظهرة بوضوح الحركة الاعتيادية الدائرية للنجوم، وبما أن ذلك هو خارج تأثير الإنسان وبالنتيجة فهو لا يقاوم، فإن تلك الحركة لم تتصف بالجدّة ولا بالعنف. على العكس، إن الكلمة تشير بوضوح إلى حركة دائرية متكررة، إنّها ترجمة لاتينية بالغة الدقة لمصطلح وضعه بوليبيوس، وكان أصله قد نشأ كذلك في علم الفلك واستخدم على سبيل التشبيه في السياسة، فإذا استخدمت الكلمة للتعبير عن شؤون البشر على الأرض، فهي إنّما تفيد بأن اشكال الحكومة القليلة المعروفة تدور بين البشر الفاني بتكرار أزلي وبالقوة ذاتها التي لا تقاوم وتجعل النجوم تسير في الدروب المرسومة لها في السموات. ليس هناك ما هو أبعد عن المعنى الأصلي لكلمة

(25) إني في هذا الفصل كلّه قد استخدمت بشكل موسع كتاب المؤرخ الألماني كارل غريوانك (Karl Griewank)، والذي هو غير متوفر حتّى الآن باللغة الإنجليزية لسوء الحظ. إن مقالته القديمة وكتابه القديم يتفوقان على كلّ الأدبيات الأخرى المكتوبة حول الموضوع، انـظـر: Karl Griewank: «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit,» *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Heft 1 (1952 - 1953), and *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff* (Jena: [n. pb.], 1955).

«الثورة» إلا الفكرة التي استحوذت على الثوريين، وهي أنّهم وكلاء في عملية تقضي والنهاية المؤكّدة على عالم قديم وتأتي بميلاد عالم جديد.

ولو أن حال الثورات الحديثة هي من الوضوح كتعريف الكتب المدرسية، فإن اختيار كلمة «الثورة» سيكون أكثر إرباكاً من حقيقته، فحين نزلت الكلمة من السماء لأول مرة وأدخلت في الاستعمال لتصف ما حدث على الأرض بين بني البشر الفانين، فقد بدت بوضوح كمجاز أو استعارة، وهي تحمل الفكرة التي تفيد بحركة أزلية متكررة باستمرار للحركات الاعتباطية، لتقلبات المصير الإنساني صعوداً ونزولاً، والتي شبهَت بالشروق والغروب للشمس والقمر والنجوم منذ الأزل. وعندما نجد أن الكلمة لأول مرة في القرن السابع عشر تعني مصطلحاً سياسياً، فإن المحتوى المجازي كان أقرب للمعنى الأصلي لها، ذلك أنّها استخدمت لحركة تدور عائدة إلى نقطة ما، محددة مسبقاً، فترتد إلى نظام مسبق التكوين. وعلى هذا، فإن الكلمة استخدمت لأول مرة ليس حين قلنا اندلعت ثورة في إنجلترا وتولى كروموبل أول دكتاتورية ثورية، بل على العكس في 1660 بعد الإطاحة بالبرلمان الرديف وبمناسبة إعادة الملكية. وقد استخدمت الكلمة بهذا المعنى بالضبط في عام 1688 حين طردت أسرة ستيوارت ونقلت السلطة الملكية إلى وليام وماري[26]. إن «الثورة المجيدة»، وذلك الحدث الذي عن طريقه وجد المصطلح بمفارقة كبيرة مكانه الأكيد في اللغة السياسية والتاريخية، لم ينظر إليها كثورة على الإطلاق وإنما كإعادة للسلطة الملكية إلى مجدها القديم وأخلاقيتها القويمة السابقة.

---

(26) انظر: «Revolution,» in: *Oxford English Dictionary.*

إن كون كلمة «الثورة» كانت تعني في الأصل إعادة السلطة، وهو بالنسبة إلينا معنى مغاير لها تماماً، هو أمر لا يعتبر غريباً في علم الألسن. إن ثورات القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي تبدو لنا ذات روح جديدة، روح العصر الحديث، إنّما كانت ترمي إلى عمليات إعادة السلطة إلى أصحابها السابقين. صحيح أن الحروب الأهلية في إنجلترا حجبت الكثير من الاتجاهات والتي صرنا نربطها بما هو جديد في ثورات القرن الثامن عشر، ألا وهو ظهور «مجموعة المطالبين بالمساواة السياسية والاجتماعية» (The Levellers)، وتشكيل حزب يتألف حصراً من أفراد الطبقة الدنيا اصطدمت راديكاليته بزعماء الثورة، كلّ هذا يشير بوضوح إلى السبيل الذي سارت عليه الثورة الفرنسية؛ وفي الوقت نفسه، فإن المطالبة بدستور مكتوب باعتباره «الأساس لحكومة عادلة» التي أثارتها «مجموعة المساواة»، تحققت على شكل ما حين قام كرومويل بإدخال «وسيلة الحكومة» لإقامة «المحمية»، تلك المطالبة قد استبقت أحد أهم الإنجازات التي حققتها الثورة الأمريكية. مع ذلك، فإن ذلك الانتصار القصير الأجل لهذه الثورة العصرية الأولى قد فهم رسمياً على أنّه إعادة للسلطة، بمعنى «حرية مستعادة ببركة الله» كما هو مكتوب على الختم العظيم لعام 1651.

ومن المهم جداً في سياق بحثنا أن نعلم ماذا جرى بعد قرن من الزمان. ذلك أننا في هذا البحث غير معنيين بتاريخ الثورات كثورات، بماضيها وأصلها ومسار تطورها. وإذا أردنا أن نفهم ما هي الثورة ـ ما انطوت عليه عموماً بالنسبة إلى الإنسان ككائن سياسي وأهميتها السياسية بالنسبة إلى العالم الذي نعيش فيه، ودورها في التاريخ الحديث ـ فعلينا الرجوع إلى اللحظات التاريخية حين بدت الثورة بأجلى مظاهرها واتخذت شكلاً محدداً وبدأت بنشر سحرها في

عقول البشر، وبشكل مستقل تماماً عن الانتهاكات والقسوة والحرمان من الحرية التي ربما أعطت الناس السبب لأن يثوروا. بعبارة أخرى علينا الرجوع إلى الثورتين الفرنسية والأمريكية، كما أنَّ علينا أن نأخذ بالاعتبار أن الذين خاضوا غمارهما في مراحلهما الأولى كانوا رجالاً مقتنعين كلّ الاقتناع بأن الذي عليهم ما هو إلا إعادة النظام القديم الذي جرى إرباكه وانتهاكه من قبل طغيان الملكية المطلقة أو من جراء إساءة استخدام السلطة من الحكومة الاستعمارية. لقد سعوا بِكُلّ إخلاص إلى القول بأنهم إنّما يريدون الاستدارة إلى الوراء نحو القديم، حيث كانت الأمور كما يجب أن تكون.

لقد أثار هذا الكثير من الالتباس، لا سيّما بشأن الثورة الأمريكية التي لم تفترس أبناءها، وبالنتيجة فإن الرجال الذين بدأوا «الاستعادة» كانوا هم أنفسهم الذين ابتدأوا الثورة وأنهوها ثمّ تولوا السلطة والحكم في النظام الجديد. إن الذي كانوا يفكرون فيه هو استعادة الحريات القديمة، ونظرياتهم الخاصة بالدستور البريطاني وما فيه من حقوق الإنسان، حتى انتهت أشكال الحكومة الاستعمارية بإعلان الاستقلال. ولكن الحركة التي أدت إلى الثورة لم تكن ثورية إلا بشكل غير مقصود، حتى إنَّ بنيامين فرانكلين الذي كانت لديه أدق المعلومات عن المستعمرات أكثر من أي شخص آخر، كتب في ما بعد وبكُلّ إخلاص قائلاً: «لم أسمع قط في أي محادثة من أي رجل صاح أو سكران عن أي رغبة بالانفصال، أو أي إشارة إلى أن مثل هذا الأمر سيكون نافعاً لأمريكا»[27]. هل كان أولئك الرجال «محافظين» أم «ثوريين» هو أمر من المستحيل تقريره إلا إذا

(27) انظر: Clinton Lawrence Rossiter, *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence* (New York: Harcourt, Brace, [1956]), p. 4.

استخدمت هذه الكلمات خارج سياقها التاريخي بصفتها مصطلحات عامة، بالتغاضي عن أن مبدأ المحافظة هو مبدأ سياسي وعقيدة مدينة بوجودها إلى تفاعل الثورة الفرنسية، وهي ذات معنى فقط بالنسبة إلى تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين. ينطبق هذا على الثورة الفرنسية أيضاً وإن بدرجة أقل من الالتباس، فهنا أيضاً نجد أن توكفيل يقول: «إن للمرء أن يعتقد أن هدف الثورة القادمة لم يكن الإطاحة بالنظام القديم بل استعادته»[28]. هذا وحتى عندما أدرك العاملون في الثورتين إبّان حدوثهما أن من المستحيل استعادة القديم وأن ثمة حاجة للإقدام على مشروع جديد بالكامل، وبالنتيجة حين اكتسبت كلمة «الثورة» ذاتها معناها الجديد، فقد اقترح توماس بين، بإخلاص لروح عصرٍ مضى، وبجدية تامة أن تدعى الثورتان الأمريكية والفرنسية باسم «الثورة المضادة»[29] إن هذا الاقتراح، على غرابته إذ يأتي على لسان رجل من أشدّ «الثوريين» في ذلك الزمن، يكشف بإيجاز شديد كم كانت فكرة الرجوع إلى الوراء، فكرة الاستعادة، عزيزة على قلوب وعقول الثوريين. لقد أراد توماس بين أن يقتنص من جديد المعنى القديم لكلمة «ثورة» وأن يعبّر عن اعتقاده الجازم بأن أحداث زمانه قد حدت بالناس إلى العودة إلى «مرحلة أولى» حين كانوا يملكون الحقوق والحريات التي جردها منهم الاستبداد والفتح. كما أنَّ هذه «المرحلة الأولى» ليست حالاً من حالات الطبيعة الافتراضية لما قبل التاريخ كما فهمها القرن السابع

(28) انظر: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer (Paris: Gallimard, 1953), tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2*, fragments et notes inédites sur la révolution, [7e édition], texte établi et annoté par André Jardin, p. 72.

(29) في «المدخل» للقسم الثاني من كتاب: Thomas Paine, *The Rights of Man* ([n. p.]: [Everyman's Library Edition], 1791).

عشر، بل هي مرحلة مؤكّدة، وإن كانت غير محددة، في التاريخ.

وعلينا أن نتذكر أن توماس بين إنّما استخدم عبارة «الثورة المضادة» في الجواب عن دفاع بيرك القوي عن حقوق الفرد الإنجليزي المضمونة بالعرف القديم وبالتاريخ، ضدّ الفكرة العصرية الخاصة بحقوق الإنسان. ولكن الأمر هو أن بين، مثله مثل بيرك، رأى أن الجِدّة المطلقة هي حجة ضدّ شرعية هذه الحقوق وليست لمصلحتها. ولا داعي للإضافة، عند الكلام من الناحية التاريخية، أن بيرك كان على صواب وبين على خطأ. لا يوجد في التاريخ مرحلة عاد فيها إعلان حقوق الإنسان إلى الوراء. إن القرون السابقة كانت تعترف بأن الأفراد متساوون في ما يتعلق باللّه، ذلك أن هذا الاعتراف ليس مسيحياً في أصله بل روماني؛ كان بوسع العبيد الرومان أن يكونوا أعضاء كاملي العضوية في المؤسسات الدينية، ضمن حدود القانون المقدس، كما أنَّ وضعهم القانوني شبيه تماماً بوضع الفرد الحر[30]. ولكن الحقوق السياسية الثابتة للناس جميعاً بحكم الميلاد كانت ستبدو في جميع العصور السابقة لعصرنا ـ كما بدت لبيرك ـ تناقضاً في المصطلحات. ومن المفيد أن نلاحظ أن الكلمة اللاتينية «Homo»، المعادلة لكلمة «Man»، كانت تفيد بالأصل شخصاً لا حقوق له، فهو بالنتيجة عبد.

من المهم من أجل فهمنا لذلك الجانب من الثورات الحديثة، والمتعلق بالروح الثورية، أن نتذكر أن فكرة الجدَة كلها كانت موجودة قبل الثورات، ومع هذا كانت غائبة في بداياتها. وفي هذا الصدد كما في غيره تستهوي الأمور المرء لكي يقول إن رجال

---

(30) انظر: Fritz Schulz, *Prinzipien des römischen rechts* (Berlin: [n. pb.], 1954), p. 147.

الثورات كانوا من الطراز العتيق عند مقارنتهم برجال العلم والفلسفة في القرن السابع عشر ومنهم غاليليو الذي كان يشدد على «الجدة المطلقة» في اكتشافات ذلك القرن، وهوبز الذي كان يقول إنّ الفلسفة السياسية «ليست أقدم من هذا الكتاب الذي بيدي»، وديكارت الذي كان يصرّ على أنّه ما من فيلسوف في السابق كان قد نجح في الفلسفة. ومن المؤكّد أن التفكير العميق بشأن «القارة الجديدة» والتي أتاحت المجال لظهور «إنسان جديد»، كما نقلت عن جون كريفيكور وجون آدمز وغيرهما من الكتّاب الكبار من أفكار ردّدوها ورددها كذلك كتّاب أقل شأناً، أن ذلك التفكير كان أمراً شائعاً. لكن، وبتفريق مضاد عن مزاعم العلماء والفلاسفة، نجد أن الرجل الجديد، شأنه شأن الأرض الجديدة، كان يرى على أنّه هبة من العناية الإلهية وليس منتجاً من البشر. وبعبارة أخرى، إن إرهاصات الجِدّة الغربية التي تميز العصر الحديث قد احتاجت نحو قرنين لتخرج من العزلة النسبية للفكر العلمي والفلسفي ولتصل إلى ميدان السياسة. ولكنها حين وصلت إلى هذا الميدان، وفيه تكون الأحداث موضع عناية الكثرة وليس القلة، لم تتخذ فقط نمط التعبير المتطرف الشديد بل غدت متميزة بواقع يخص الميدان السياسي وحده. ولم يبدأ الناس إلا إبّان ثورات القرن الثامن عشر يدركون أن بداية جديدة يمكن أن تكون ظاهرة سياسية، وإنها يمكن أن تكون نتيجة لما قام به البشر وما يمكنهم أن يقوموا به بإرادة منهم. ومنذ ذلك الحين حتى الآن لم يعد وجود «قارة جديدة» و «إنسان جديد» ينهض منها، مطلوباً لغرس الأمل بنظام جديد للأمور. إن عبارة Novus ordo saeclorum لم تعد بركة تتنزَّل من «تصميم عظيم في السماء»، لم تعد الجِدَّة تعني الغرور، والمفزعة في الوقت ذاته للبعض. وحين بلغت الجِدَّة مجال السوق المفتوح، فإنها أضحت البداية لحكاية جديدة، ابتدأت ـ وإن بشكل غير مقصود ـ من قبل

أناس فاعلين، تفعَّل أكثر فأكثر، وتعظَّم، وتدور على ألسنة ذرياتهم على الدوام.

5

في حين أن كلّ عناصر الجِدَّة والبداية والعنف ترتبط كلّ الارتباط بفكرتنا عن الثورة، فهي غائبة كلّ الغياب عن المعنى الأصلي للكلمة، وكذلك عن استعمالها المجازي الأول في اللغة السياسية، إلا أن هناك دلالة للمصطلح الفلكي كنت قد ذكرتها أصلاً باختصار، وقد ظلت قوية جداً في استعمالنا للكلمة. وأعني فكرة الأمر الذي لا يقاوم، أي الحقيقة التي تفيد بأن الحركة الدائرية للنجوم تسير في درب سبق رسمه وتحديده، وهي حركة مستبعدة عن تأثير القوة الإنسانية. أننا نعرف أو نظن إننا نعرف التاريخ الدقيق لاستعمال كلمة «ثورة» أول مرة مع تأكيد حصري على الأمر الذي لا يقاوم ومن دون أي دلالة عن حركة دائرية خلفية؛ وإن هذا التأكيد من الأهمية بمكان لفهمنا الخاص بالثورات، بحيث صار أمراً عادياً تأريخ الأهمية السياسية الجديدة للمصطلح الفلكي القديم اعتباراً من لحظة هذا الاستعمال الجديد.

كان التاريخ هو ليلة الرابع عشر من تموز/ يوليو 1789 في باريس حين سمع لويس السادس عشر من رسوله ليانكورت بسقوط الباستيل وتحرير بضعة سجناء منه، وتمرد القوات الملكية قبل وقوع هجوم شعبي. إن الحوار المشهور الذي جرى بين الملك ورسوله كان قصيراً جداً وكاشفاً جداً. يقال إنّ الملك صاح قائلاً «إنّه تمرد»، فصححه رسوله ليانكورت قائلاً: «كلا يا صاحب الجلالة، إنّها ثورة.» إننا هنا نسمع الكلمة وهي لم تزل بالمعنى المجازي القديم وهو معناها الذي يفيد بأنها من السموات إلى الأرض، وفقاً

للمجاز القديم، ولكننا هنا، وربما لأول مرة، نجد أن التأكيد قد انتقل كلياً من شرعية حركة دائرية متكررة إلى الأمر الذي لا يقاوم[31]. إن الحركة لم تزل ترى في خيال حركات النجوم، ولكن الذي يجري التشديد عليه الآن هو أن إيقافها هو خارج نطاق القوة البشرية، ولذا فإنها قانون قائم بذاته. إن الملك، حين قال إن اقتحام الباستيل هو تمرد، قد أكدّ على سلطته وعلى الوسائل المختلفة التي بين يديه لمواجهة المؤامرة والتحدي الواقع لسلطانه؛ أما جواب ليانكورت، فما الذي علينا أن نراه أو أن نسمعه، عند الإصغاء لذلك الحوار الغريب، والذي ظن ليانكورت أنه يتعذر تغييره وهو خارج عن سلطة ملك، نعرف نحن، أنّه لا يقاوم ويتعذر تغييره؟

إن الجواب يبدو بسيطاً، فمن وراء هذه الكلمات يمكننا أن نسمع ونرى حشود الناس في مسيرتها، وكيف اقتحمت الجموع شوارع باريس ـ التي لم تكن عاصمة لفرنسا فحسب بل عاصمة العالم المتمدن بأسره ـ أن نسمع ونرى هيجان الأهالي في المدن الكبرى مختلطاً اختلاطاً عميقاً مع انتفاضة الشعب من أجل الحرية،

---

(31) يقول غرايوانك، في المقالة المشار إليها في الهامش رقم 25 من هذا الفصل، إن عبارة «إنّها ثورة»، نسبت ابتداءً إلى هنري الرابع، ملك فرنسا بشأن تحوله إلى الكاثوليكية. وهو يقتبس، كونه برهاناً على قوله من السيرة التي كتبها هاردوان دو بيريفيكس (Hardouin de Péréfixe) لهنري الرابع، والتي تتناول أحداث ربيع عام 1594، وفيها الكلمات الآتية: إن حاكم بواتييه لما رأى أنه لم يعد يستطيع منع هذه الثورة، انجر إليها ورضي بالاتفاق مع الملك، انظر: Hardouin de Péréfixe de Beaumont, *Histoire du roy Henry Le Grand* (Amsterdam: Louys et Daniel Elzevier, 1661).

وكما يشير غرايوانك نفسه بأن فكرة الأمر الذي لا يقاوم هي هنا لم تزل شديدة الارتباط بالمعنى الفلكي الأصلي الخاص بحركة «تدور» عائدة إلى نقطة انطلاقها. ذلك أن (Hardouin) يعتبر أن هذه الأحداث كلها بمثابة عودة الفرنسيين إلى (أميرهم الطبيعي «Prince naturel»). ما من شيء من هذا يمكن أن يكون عناه ليانكورت (Liancourt).

وهما معاً لا يمكن مقاومتهما لمجرد قوة الأعداد المشاركة فيهما. ثمّ إن هذا الحشد الذي يظهر أول مرة في وضح النهار كان في واقع الأمر حشداً من الفقراء والمسحوقين الذين اختبأوا، فيما مضى، في زوايا الخزي والظلام. أما الذي كان منذ ذلك الحين فصاعداً أمراً يتعذر تغييره، والذي أدركه على الفور رجال الثورة، هو أن الميدان العام ينبغي أن يعرض مجاله وضوءه، لهذه الأغلبية الساحقة من الذين ليسوا أحراراً ـ لأنهم لا شاغل لهم سوى تدبير حاجاتهم اليومية ـ ذلك الميدان العام الذي كان محجوزاً على المدى الذي تعيه الذاكرة، لأولئك الذين خلوا من الهم والقلق المتعلق بضرورات الحياة والحاجات الجسدية، فهم لذلك كانوا أحراراً.

إن فكرة حدوث حركة لا تقاوم، والتي سرعان ما حوّلها القرن التاسع عشر إلى نطاق المفاهيم لكي تغدو ضرورة تاريخية، قد أخذ صداها يتردد من البداية إلى النهاية خلال صفحات الثورة الفرنسية. وفجأة إذا بصورة جديدة تتجمع حول المجاز الاستعماري القديم، فيدخل على حين غرة قاموس جديد بالكامل في اللغة السياسية. وحين نفكر بالثورة إنّما نفكر بشكل يكاد يكون آلياً بصيغة هذه الصورة الجديدة التي ولدت في تلك السنوات التي سماها دزمولين «السيول الثورية» والتي على أمواجها المتلاطمة ولد رجال الثورة، فحملتهم بعيداً إلى أن امتصهم تيار الماء المعاكس إلى تحت سطح الماء ليهلكوا هم وأعداؤهم رجال الثورة المضادة. ذلك أن تيار الثورة الجبار كان، كما قال روبسبيار، يتصاعد باستمرار بفعل «جرائم الاستبداد» من جهة، وبفعل «تقدّم الحرية» من جهة أخرى، واللذين كان يحثّ أحدهما الآخر بشكل محتم، بحيثُ إنَّ حركةً وحركةً مضادة لها لم توازن ولم توقف إحداهما الأخرى عند حدّ، بل إنّهما كوّنتا بطريقة غامضة تياراً واحداً من «عنف يتقدم»، ويصب

في اتجاه واحد بسرعة متزايدة على الدوام[32]. إن هذا هو «التيار المهيب للحمم البركانية التي تقذفها الثورة والذي لا يوفر شيئاً وما من أحد يمكنه إيقافه»، كما شاهد ذلك بنفسه جورج فورستر في عام 1793[33]؛ إنّه ذلك المشهد الذي أشار إليه ساتورن بقوله: «الثورة تفترس أبناءها» وكما ثبّته الخطيب الفرنسي المفوه Vergniaud. وهذه هي كما قال روبسبيار «العاصفة الثورية» التي وجهت الثورة مسيرها إلى الأمام، ذلك الريح العاصف الجبار الذي أزاح البداية التي لا تنسى أبداً، والإصرار الذي عبّر عنه روبسبيار بأنه «جلال الإنسان ضدّ حقارة العظيم»[34] أو الذي قال عنه هاملتون بأنه «تبرئة لشرف الجنس البشري»[35]. ويبدو كما لو أن قوة أعظم من الإنسان قد تدخلت حين بدأ الناس يؤكّدون عظمتهم لتبرئة شرفهم.

وفي العقود التي تلت الثورة الفرنسية نجد أن هذه الرابطة للتيارات التحتية الجبارة التي جرفت الناس معها، في البداية إلى سطح الأعمال المجيدة ومن ثمّ نزولاً إلى الخطر وسوء الذكر، قد غدت هي السائدة. إن الاستعارات المجازية التي رأت في الثورة شيئاً

(32) هذا ما قاله روبسبيار (Robespierre) في الجمعية الوطنية يوم 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1793، وقد قمت بإعادة صياغة كلامه هنا، انظر: «إن جرائم الاستبداد تسرع في تقدّم الحرية، وتقدّم الحرية تكثر جرائم الاستبداد. ردّة فعل متواصلة أحدثت صنع عنفها المتزايد في سنوات قليلة عمل قرون عديدة»، في: Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, p. 446.

(33) مقتبس من: Griewank, *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff*, p. 243.

(34) في خطابه الذي ألقاه في 5 شباط/ فبراير 1794، انظر: Robespierre, Ibid., p. 543.

(35) انظر: J. E. Cooke, ed., *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 11.

ليس من عمل الإنسان وإنما رأت فيها عملية لا تقاوم، كما أنّ استخدام المجازات الاستعارية بتشبيه ما يجري بالتيار، والسيل الجارف، والجدول المتدفق كانت كلمات صاغها رجال الثورة أنفسهم الذين وإن أسكرهم نبيذ الحرية بالمعنى التجريدي، فإنّهم ما عادوا يعتقدون أنّهم فاعلون أحرار. هذا ـ وفي لحظة صحو في عقولهم ـ أخذوا يتساءلون كيف اعتقدوا أنّهم يقومون بأفعالهم بأيديهم؟ ما الذي غيّرهم وغيّر معتقداتهم الكامنة في خلال بضع سنين سوى العاصفة المدوية للأحداث الثورية؟ ألم يكونوا كلّهم من الملكيين في عام 1789، ثمّ سيقوا في عام 1793 ليس إلى مجرد شنق ملك معين (الذي لا يعرف هل كان خائناً أم غير خائن)، بل إلى التنديد بالملكية ذاتها بصفتها «جريمة أزلية» (سان ـ جوست)؟ ألم يكونوا كلّهم من المؤيّدين المتحمسين لحقوق الملكية الخاصة والذين أعلنوا في قوانين فينتوز عام 1794 مصادرة أملاك الكنيسة والغائبين بالإكراه وكذلك «المشتبه بهم» جميعاً، وذلك لتسليم تلك الأملاك إلى «التعساء»؟ ألم يكونوا فعالين في صياغة دستور كان المبدأ الرئيسي فيه هو اللامركزية الكاملة ثمّ عادوا لرميه جانباً باعتباره غير ذي قيمة على الإطلاق وأقاموا بدلاً من ذلك حكومة ثورية من خلال لجان كانت أكثر في مركزيتها من أي شيء عرفه النظام القديم أو تجرأ على ممارسته؟ ألم يقاتلوا في حرب وينتصروا فيها وكانت حرباً لم يرغبوا فيها قط ولم يعتقدوا على الإطلاق أنّهم قادرون على كسبها؟ ما الذي يحتمل أن يبقى في النهاية إلا المعرفة التي اكتسبوها في البداية بأن «الثورة الحاضرة قد أنتجت خلال بضعة أيام من الأحداث الجسام أكثر مما أنتجه تاريخ البشرية السابق بأسره» كما كتب روبسبيار إلى أخيه في عام 1789؟ وفي النهاية إن المرء مجبر على الاعتقاد أن في هذا ما يكفي.

منذ الثورة الفرنسية صار من الشائع تفسير الانتفاضات العنيفة كلها، سواء أكانت ثورية أم ثورية مضادة، بصيغة دستور لحركة بدأت في الأصل في عام 1789، كما لو أن زمن الهدوء والتجديد ما هو إلا وقفة مضى فيها التيار إلى تحت الأرض استجماعاً للقوة لكي ينطلق إلى السطح مرةً أخرى - في 1830 و1832 و1848 و1851 و1871، ولم نذكر إلا التواريخ الأهم في القرن التاسع عشر. إن المناصرين والمعارضين لهذه الثورات كانوا في كلّ مرة يفهمون الأحداث على أنّها نتائج فورية لعام 1789. وإذا كان صحيحاً كما قال ماركس إن الثورة الفرنسية قد جرى تمثيلها بملابس رومانية، فإن من الصحيح أيضاً أن كلّ ثورة من الثورات اللاحقة بما فيها ثورة تشرين الأول/ أكتوبر قد تمّ تنفيذها بموجب القواعد والأحداث التي أدت إلى الرابع عشر من تموز/ يوليو والتاسع من ثرميدور والثامن عشر من برومير - وهذه تواريخ منطبعة في ذاكرة الشعب الفرنسي، بحيث إنّها تمثل له حتى اليوم سقوط الباستيل ووفاة روبسبيار وظهور نابليون بونابرت - هذا وإن كلمة «الثورة الدائمة» لم تجر صياغتها في زماننا وإنما في القرن التاسع عشر (من قبل برودون) ومعها الفكرة القائلة «بأنه لم يكن هناك شيء قط كالثورات المتعددة، وأنّه يوجد فقط ثورة واحدة بعينها، وهي أبدية»[36].

وإذا كان المحتوى المجازي الاستعاري لكلمة «ثورة» قد برز مباشرة من تجارب أولئك الذين قاموا بالثورة الفرنسية **أولاً**، فإن ذلك يحمل في طياته الكثير مما هو جدير بالتصديق بالنسبة إلى الذين راقبوها من الخارج وكأنها مشهد من المشاهد. أما أبرز ما كان في

---

(36) مقتبس من: Theodor Schieder, «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert,» *Historische Zeitschrift*, vol. 170 (1950).

هذا المشهد فهو أنّه ما من أحد من المشاركين فيه بوسعه أن يسيطر على مجرى الأحداث، وإن هذا المجرى اتّخذ وجهة لا علاقة لها بأهداف القوى المجهولة للثورة إذا كان لها أن تحيا أبداً. إن هذا يبدو اعتيادياً لنا اليوم، ولعل من الصعب علينا أن نفهم أن كلّ ما استمد منه كان تافهاً. إنّما نحن بحاجة فقط لنتذكر مجرى الثورة الأمريكية، حيث حدث العكس بالضبط، ونستذكر كم أن الإحساس كان قوياً جداً بأن الإنسان هو سيد مصيره، على الأقل بشأن الحكومة السياسية، وإن ذلك الإحساس تفشّى في صفوف العاملين كلّهم، وعندما نتذكر ذلك سندرك الأثر الذي لا بدّ أن يكون قد تركه المشهد الخاص بعقم الإنسان والمتعلق بمسار أفعاله. إن صدمة خيبة الأمل المعروفة جداً، والتي قاساها ذلك الجيل في أوروبا الذي عايش الأحداث الفتاكة ابتداءً من عام 1789 حتى عودة آل بوربون، قد تحولت فوراً إلى شعور بالفزع والعجب أمام قوة التاريخ ذاتها. وفي حين لم يكن هناك بالأمس، أي في الأيام السعيدة لعصر التنوير، سوى القوة الاستبدادية للملك التي تقف بين المرء وحريته، إذا بقوة أعتى تظهر فجأة لتخضع الإنسان بإرادته لقوة التاريخ وللضرورة التاريخية، تلك القوة التي لا خلاص منها لا بالتمرد ولا بالفرار.

إن النتيجة بعيدة المدى للثورة الفرنسية كانت من الناحية النظرية، ولادة المفهوم الحديث للتاريخ في فلسفة هيغل. كانت فكرة هيغل الثورية حقاً هي أن الثابت القديم للفلاسفة قد كشف عن نفسه في ميدان الشؤون الإنسانية، أي بالضبط في ذلك الميدان من التجارب الإنسانية التي نفى الفلاسفة بالإجماع كونها مصدر المستويات الثابتة. إن النموذج لهذا الكشف الجديد عن طريق عملية تاريخية كان بوضوح هو الثورة الفرنسية، كما أنَّ السبب الذي جعل

الفلسفة الألمانية ما بعد «كانط» تمارس نفوذها الكبير على الفكر الأوروبي في القرن العشرين، لا سيّما في أقطار معرضة للقلاقل الثورية ـ روسيا، ألمانيا، فرنسا ـ لم يكن هو مثاليتها المعروفة وإنما، على العكس، هي حقيقة أنّها تركت مجال التخمين وحاولت أن تضع فلسفة تدرك التجارب الحقيقية والجديدة للزمن. بيد أن هذا الإدراك ذاته كان نظرياً بالمعنى القديم والأصلي لكلمة «نظرية». إن فلسفة هيغل، وإن كانت معنية بالعمل في ميدان الشؤون الإنسانية، فقد قامت على التأمل والتفكّر. إن كلّ شيء قبل عودة الفكر إلى الوراء، والذي كان سياسياً ـ الأفعال، الكلمات، الأحداث ـ قد أضحى تاريخياً، ونتيجة ذلك أن العالم الجديد الذي بشرت بظهوره ثورات القرن الثامن عشر لم يتلق «علماً جديداً للسياسة»[37]، كما يزعم توكفيل، وإنما تلقى فلسفة للتاريخ.

أما سياسياً، فإن المظهر الخادع لهذه الفلسفة الجديدة والعصرية تماماً هو أمر بسيط نسبياً، فهو يكمن في وصف وفهم ميدان الفعل الإنساني بأسره، ليس من حيث الفاعل والوسيلة بل من وجهة نظر المشاهد الذي يراقب المشهد. ولكن من الصعب نسبياً تلمّس هذا المظهر الخادع وذلك بسبب الحقيقة الكامنة فيه، وهي أن الحكايات كلها التي يبدأها البشر ويمثلونها لا تكشف عن معناها الحقيقي إلا حين تصل إلى نهايتها، لذا يبدو وكأن المشاهد وحده، وليس الفاعل، يمكنه أن يأمل فهم ما حدث فعلاً في أي سلسلة من الأفعال والأحداث. إن درس الثورة الفرنسية يكشف حقيقة تاريخية، أو يكشف أن نابليون بونابرت قد أضحى «قدراً»، بشكل أقوى كثيراً

(37) انظر «مقدمة المؤلّف» لكتاب: *Democracy in America: «A New Science of Politics is Neededd for a New World».*

للمشاهد منه للفاعل[38]. على أنَّ المسألة هي أن أولئك الذين حذوا حذو الثورة الفرنسية خلال القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين قد رأوا أنفسهم لا كخلفاء لرجال الثورة الفرنسية بل كممثلين للتاريخ وللضرورة التاريخية، مع النتيجة الواضحة وبالتالي الإشكالية هي أنّه بدلاً من الحرية غدت الضرورة هي القسم الأساسي من الفكر السياسي والثوري. مع هذا، فمن دون الثورة الفرنسية قد يكون من المشكوك فيه أن الفلسفة كانت ستحاول أن تعنى بميدان الشؤون الإنسانية، أي أنَّ تكتشف حقيقة مطلقة في ميدان تحكمه علاقات البشر وصلات القربى، لذا هي حقيقة نسبية بالتحديد. إن الحقيقة، وإن كانت قد فهمت «تاريخياً» أي فهمت بأنها تتكشف في زمن معين، وبالنتيجة فإنها لا تحتاج بالضرورة أن تكون صالحة لِكُلّ الأزمان، إلا أنّها تبقى مع ذلك صالحة لِكُلّ البشر، بصرف النظر عن أين يسكنون أو إلى أي قطر ينتسبون. بعبارة أخرى، إن الحقيقة يفترض فيها ألا تتعلق بمواطنين، والذين بين ظهرانيهم كمّ زاخر من الآراء، وألا تتعلق بقوم يكون حسهم بالحقيقة محدداً بتاريخهم وتجربتهم القومية. إن الحقيقة تتعلق بإنسان بصفته إنساناً، وهو بوصف واقعاً دنيوياً ملموساً لا يوجد في أي مكان بالطبع. بالنتيجة، فإن التاريخ، إذا أريد له أن يصبح واسطة لكشف الحقيقة، لا بدّ أن

(38) قد لاحظ غرايوانك، في مقالته المذكورة في الهامش رقم 25، دور المشاهد في ولادة مفهوم الثورة: «لو أردنا تتبع وعي التحول الثوري في بدايته، لوجدناه ليس عند الفاعلين أنفسهم بقدر ما هو مدرك بوضوح أولاً «من قبل المراقبين الواقفين خارج الحركة». لقد اكتشف هذا الاكتشاف بتأثير من هيغل (Hegel) وماركس (Marx)، وإن كان أرجعه إلى علماء التاريخ في فلورنسا، بشكل خاطئ على ما أظن، لأن تلك التواريخ كانت قد كتبت من ساسة في فلورنسا. لم يكن مكيافيللي (Machiavelli) ولا غيشارديني (Guicciardini) مشاهدين بالمعنى الذي كان فيه هيغل وغيره من المؤرخين في القرن التاسع عشر من المشاهدين.

يكون تاريخ العالم، والحقيقة التي تكشف عن نفسها لا بدّ أن تكون «روح العالم». مع هذا، ففي حين أن فكرة التاريخ لا يمكن أن تستحق وقاراً فلسفياً إلا بموجب فرضية بأنها تغطي العالم بأسره وتغطي مصائر الناس جميعاً، فإن فكرة تاريخ العالم ذاتها هي سياسية في أصلها كما هو واضح. لقد سبقتها الثورتان الفرنسية والأمريكية، وكلتاهما تفخر بأنها دشنت عصراً جديداً للإنسانية جمعاء، وتفاخر بكونها أحداثاً معنية بالبشر جميعاً بصفتهم بشراً، بصرف النظر عن أين يعيشون، وما هي ظروفهم وما هي جنسيتهم. إن فكرة تاريخ العالم ذاتها قد ولدت من المحاولة الأولى لإيجاد سياسة عالمية، ومع أن حماسة الثورتين الأمريكية والفرنسية لموضوع «حقوق الإنسان» سرعان ما خفتت بولادة الأمة ـ الدولة التي لم تعش طويلاً وكانت النتيجة الوحيدة الباقية نسبياً للثورة في أوروبا، فإن الحقيقة هي أن سياسات العالم بشكل أو بآخر كانت مرتبطة بالسياسة منذ ذلك الحين.

ثمة جانب أخر في أبحاث هيغل يبدو بوضوح مستمداً من تجارب الثورة الفرنسية، وهو أكثر أهمية في سياق بحثنا، إذ إنّه ذو تأثير مباشر في ثورات القرنين التاسع عشر والعشرين ـ وهي كلها، حتى وإن لم تتعلم دروسها من ماركس، (أعظم تلاميذ هيغل على الإطلاق) كما لم تعبأ أبداً بقراءة هيغل، قد نظرت إلى الثورة بمنظار تصنيفات هيغل. إن هذا الجانب يتعلق بطبيعة حركة التاريخ، وهي بحسب هيغل ومريديه جميعاً ديالكتيكية جدلية وتحرّكها الضرورة: فقد ولدت من رحم الثورة والثورة المضادة من الرابع عشر من تموز/ يوليو إلى الثالث عشر من بروميير وإعادة الملكية، الحركة الديالكتيكية الجدلية والحركة المضادة للتاريخ التي تحمل البشر فوق سيل لا يقاوم هو أشبه بالتيار الذي يتدفق تحت السطح، وعليهم أن يستسلموا له في اللحظة التي

يحاولون فيها إقامة الحرية على الأرض. إن هذا هو معنى جدلية الحرية والضرورة، وهي جدلية مشهورة، وفيها يلتقي كلاهما في النهاية ـ وهذه مفارقة فظيعة، لا تحتمل من الناحية الإنسانية، ولا مثيل لها في مجمل بحوث الفكر الحديث. مع هذا فإن هيغل الذي شهد ذات مرة في عام 1789 اللحظة التي تتصالح فيها الأرض والسماء، ربما ظلّ يفكر بصيغة المحتوى المجازي الأصلي لكلمة «ثورة» كالحال في مجرى الثورة الفرنسية، وكأن الحركة التي لا تقاوم للإجرام السماوية قد هبطت على الأرض وعلى شؤون البشر فحبتهم بـ«ضرورة» و«بانتظام» كان يبدو أنهما خارج نطاق «العشوائية السوداوية» (وهي عبارة «كانط»)، وخارج نطاق «مزيج العنف وفقدان المعنى» الكئيب (وهي عبارة غوتيه)، والذي كان حينئذٍ الصفة البارزة للتاريخ، ولمسار العالم. ومن هنا، فإن المفارقة القائلة بأن الحرية هي ثمرة الضرورة، بمفهوم هيغل، لم تكن مفارقة أكثر إشكالية من تصالح السماء والأرض. يضاف إلى هذا أنّه ما من شيء ظريف في نظرية هيغل كما لا توجد طرفة خاوية في جدليته الخاصة بالحرية والضرورة. على العكس، لا بدّ أنّهما، حتى آنئذٍ، قد استهوتا كثيراً أولئك الذين كانوا خاضعين لتأثير الواقع السياسي، فقدرتهم القوية على التصديق قد استقرت ليس في برهان نظري وإنما في تجربة تكررت المرة تلو المرة في قرون الحروب والثورات. إن المفهوم الحديث للتاريخ، بتأكيده الفريد على التاريخ كونه عملية تقدّم (Process)، له أصول عديدة منها على الأخص المفهوم الحديث السابق بشأن الطبيعة كونها عملية تقدّم. وطالما أنَّ البشر يتلقون تلقينهم من العلوم الطبيعية ويرون في هذه العملية حركة دائرية، دوارة، ومتكررة باستمرار ـ فحتى فيكو (Vico) كان ينظر إلى الحركة التاريخية بهذا المنظار ـ فلم يكن هناك مناص من أن الضرورة تكمن في الحركة التاريخية كما تكمن في الحركة الفلكية. إن كلّ حركة

دوارة هي حركة ضرورية وفقاً لتعريف الكلمة. ولكن الحقيقة التي مفادها أن الضرورة هي صفة كامنة من صفات التاريخ ستظل بعد الانقطاع الحديث في دورة التكرارات الأزلية، وستعود للظهور في حركة مستقيمة الخطوط، لذا فإنها لا تعود للدوران كما كان معروفاً سابقاً ولكنها تتمدد في مستقبل مجهول، هذه الحقيقة مدينة بوجودها لا إلى التوقع النظري وإنما إلى التجربة السياسية وإلى مسار الأحداث الحقيقية.

لقد كانت الثورة الفرنسية وليست الأمريكية هي التي أشعلت العالم، وبالنتيجة فإن مسار الثورة الفرنسية، وليس شكل مسار الأحداث في أمريكا ولا ما قام به الآباء المؤسسون هناك، هو الذي جعل استعمالنا الحالي لكلمة «ثورة» يستمد فحواه وألوان معانيه من كلّ مكان في الدنيا ومن ضمن ذلك الولايات المتحدة الأميركية. إن استيطان أمريكا الشمالية وحكومة الجمهورية في الولايات المتحدة ربما تشكلان أعظم المشاريع وأجرأها للسكان الأوروبيين، ومع هذا فإن الولايات المتحدة لم يكن يتجاوز تاريخها المئة عام وهي تدير شؤونها بنفسها وترفل بعزلة رائعة عن القارة الأم، أو لنقل بعزلة ليست بتلك الروعة. إنّها كانت تخضع منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى هجمة ثلاثية من التحضر والتصنيع والهجرة الواسعة النطاق، ولعل هذه الأخيرة هي الأهم. ومنذ ذلك الحين نجد أن النظريات والمفاهيم، وإن ليس دائماً مع تجاربها للأسف، قد هاجرت من العالم القديم إلى العالم الجديد، وإن كلمة «ثورة» وما يتصل بها ليست استثناءً من هذه القاعدة. ومن المستغرب حقاً أن نرى الرأي الرصين لدى الأمريكيين في القرن العشرين يميل في الغالب إلى تفسير الثورة الأمريكية في ضوء الثورة الفرنسية أو إلى انتقادها لأنها لم تتماش مع الدروس المستفادة من هذه الأخيرة، ذلك الميل إلى

التفسير هو أشدّ حتى من آراء الأوروبيين في هذا الصدد. والحقيقة المحزنة في هذا الأمر هي أن الثورة الفرنسية التي انتهت بكارثة قد صنعت تاريخاً عالمياً، في حين أن الثورة الأمريكية التي كانت مظفرة في نجاحها قد ظلت حدثاً لا تتجاوز أهميته المحلية إلا قليلاً.

ذلك أنّه كلّما ظهرت ثورات في قرننا الحالي وبدت على المشهد السياسي، فقد كانت تُرى في صور مستمدة من مسار الثورة الفرنسية، وتُدرك في مفاهيم وضعها مشاهدون، وتُفهم بصيغة ضرورة تاريخية. أما الذي لم يكن موجوداً في أذهان الذين قاموا بالثورات والذين راقبوها وحاولوا التفاهم معها فهو ذلك الاهتمام العميق بأشكال الحكومة الذي اتصفت به الثورة الأمريكية، ولكنه كان كذلك متوفراً في المراحل الأولى من الثورة الفرنسية. وإنّهم رجال الثورة الفرنسية الذين روّعتهم كثيراً مشاهد الجماهير الحاشدة، والذين هتفوا صارخين مع روبسبيار: «الجمهورية؟ الملوكيّة؟ أنا لا أعرف إلاّ المسألة الاجتماعية»؛ فخسروا، ومعهم المؤسسات والدساتير التي هي «روح الجمهورية» (سان ـ جوست) الثورة ذاتها[39]. ومنذ ذلك الحين انجرف الناس طوعاً أو كرهاً بعواصف ثورية نحو مستقبل مجهول واتخذوا موقع البناة الأباة الذين عمدوا إلى بناء بيوتهم الجديدة معتمدين على حكمة متراكمة مدى العصور كما كانوا يفهمونها. ومع أولئك البناة كان هناك الثقة المطمئنة بأن «Novus ordo saeclorum» هو أمر يمكن تشييده على أفكار، وبحسب مخطط للمفاهيم يشهد بحقيقته عمره الطويل ذاته. هذا وإن الذي سيكون جديداً هو الممارسة والتطبيق وليس الفكر. إن الزمن،

(39) بشأن موقف سان ـ جوست، وروبسبيار عن هذه الأمور، انظر: Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, préf. d'André Malraux (Paris: Gallimard, [1954]).

على حدّ تعبير واشنطون «يبشر بالنجاح» لأنه «فتح أمامنا خزائن المعرفة التي جرى اكتسابها بجهود الفلاسفة والحكماء والمشرعين على مرّ السنين»؛ وبمساعدتهم شعر رجال الثورة الأمريكية أن بوسعهم أن يبدأوا بالعمل بعدما لم تترك لهم الظروف والسياسة الإنجليزية بديلاً سوى إيجاد كيان سياسي جديد. وبما أنّهم قد أُعطوا الفرصة للعمل فلا لوم بعد ذلك على التاريخ والظروف: «إذا لم يكن مواطنو الولايات المتحدة أحراراً وسعداء تماماً فالذنب هو ذنبهم بالكامل»[40]. ولم يكن ليخطر على بالهم بعد بضعة عقود فقط أن يقوم المراقب لما فعلوه، وهو مراقب عميق التفكير ومتوقد الذكاء، بالتوصل إلى الاستنتاج الآتي: «إني أعود إلى الوراء عصراً بعد عصر إلى القديم القديم، ولكنني لا أجد مثيلاً لما يجري أمام عيني، وإذ توقف الماضي عن إلقاء ضوئه على المستقبل، فإن العقل البشري يتيه في الظلام»[41].

إن السحر الذي ألقت به الضرورة التاريخية على عقول البشر منذ بداية القرن التاسع عشر قد تزايدت قوته باندلاع ثورة تشرين الأول/ أكتوبر التي كان لها في زماننا المعنى العميق ذاته المتمثل بالبدء أولاً ببلورة أفضل ما لدى البشر من آمال ومن ثمّ إدراك قنوطهم الكامل، وهو القنوط الذي أصاب معاصري الثورة الفرنسية. إلا أنه في هذه المرة لم تكن التجارب غير المتوقعة هي التي علمت الدرس، بل القيام عمداً بوضع نموذج لمسار عمل يقوم على تجارب عصرٍ مضى وحدثٍ انقضى. ومن المؤكّد أن الإكراه المزدوج

(40) مقتبس من: Edward Samuel Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law», *Harvard Law Review*, vol. 42 (1928).

(41) انظر: Tocqueville, *Oeuvres complètes*, tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2*, Fourth Book, Chap. 8.

الحدين، إكراه العقيدة وإكراه الرعب، الأول يكرّه الناس من داخلهم والثاني يكرّههم من خارجهم، هو وحده الذي يمكن أن يفسر تفسيراً شافياً ذلك الخنوع الذي أودى بالثوريين في الأقطار كلها، والذين وقعوا تحت تأثير الثورة البلشفية، وأدى بهم إلى الهلاك؛ على أنَّ الدرس الذي يفترض أن الثورة الفرنسية قد لقنته للعالم أضحى جزءاً لا يتجزأ من الإكراه الذي يفرضه ذاتياً التفكير العقدي اليوم. إن المشكلة كانت على الدوام هي نفسها: فالذين دخلوا مدرسة الثورة قد تعلموا وعرفوا مسبقاً المسار الذي يجب أن تتخذه الثورة. إن ما قاموا بتقليده هو مسار الأحداث وليس رجال الثورة، فلو أنهم اتخذوا من رجال الثورة قدوة لهم لكانوا تمسكوا ببراءتهم إلى آخر رمق من حياتهم[42].

ولكنهم ليس بوسعهم أن يفعلوا ذلك لأنهم يعرفون أن الثورة تفترس أبناءها، كما يعرفون أن الثورة تأخذ مجراها في مسلسل من الثورات، أو أن العدو الظاهر وراءه عدو خفي تحت قناع «المشتبه بهم»، أو أن الثورة ستنقسم إلى فئتين: المتطرفين (Indulgents) والمسخطين (Enragés) ـ الذين يعملون معاً واقعياً أو «موضوعياً»، لكي يقوضوا الحكومة الثورية، وإن الثورة قد «أنقذها» الرجل الذي في الوسط ولم يكن معتدلاً فقام بتصفية اليمين واليسار كما قام روبسبيار بتصفية دانتون وهبريه. أما الذي تعلمه رجال الثورة الروسية من الثورة الفرنسية ـ وهذا الذي تعلموه يمثل كامل استعدادهم ـ فهو التاريخ وليس الفعل. لقد اكتسبوا مهارة التمثيل مهما كان الدور الذي

---

(42) إن هذا الموقف يناقض تماماً سلوك الثوريين في عام 1848. كتب جول ميشليه يقول: «كانوا يتماهون مع هذه الظلال المرعبة. كان أحدهم ميرابو، فيرنيو، وآخر روبسبيار»، في: Jules Michelet, *Histoire de la révolution française* (Paris: [Librairie internationale, A. Lacroix], 1868-1869), vol. 1, p. 5.

تسنده لهم دراماً التاريخ الكبرى، فإن لم يكن هناك دور متاح سوى دور الوغد فهم على أتم استعداد لقبوله عوضاً عن البقاء خارج المسرحية.

ثمة أمر مضحك متسم بالمبالغة الحمقاء في مشهد هؤلاء الرجال ـ الذين تجرأوا على تحدي السلطات الموجودة على وجه الأرض جميعها والذين لا تعتور الشكوك شجاعتهم ـ وهم يستسلمون يوماً بعد يوم بتواضع ومن دون غضب على الإطلاق لنداء الضرورة التاريخية، مهما كان المظهر الخارجي لهذه الضرورة الذي لا بدّ أنّه ظهر لهم، سخيفاً ومتناقضاً.

لقد خدعوا، لا لأن كلمات دانتون وروبسبيار وسان ـ جوست وغيرهم لم تزل ترن في آذانهم؛ كلا، لقد خدعوا من قبل التاريخ، فصاروا مغفلي التاريخ.



الفصل الثاني

المسألـــة الاجتماعيـــة

البـؤسـاء هـم قــوة الأرض ـ سان ـ جوست

1

ربما كان الثوريون المحترفون في أوائل القرن العشرين من مغفلي التاريخ، ولكنهم هم أنفسهم ليسوا مغفلين بالتأكيد. إن فكرة الضرورة التاريخية، بصفتها مقولة من مقولات الفكر الثوري، جديرة بالقبول أكثر من المشهد المحض للثورة الفرنسية، لا بل حتى أكثر من التذكر العميق لمسار أحداثها ومن التكثيف اللاحق لمجريات الأمور لتصب في مفاهيم. إن خلف المظاهر واقعاً معيناً، وهذا الواقع أحيائي وليس تاريخياً، ولهذا ربما ظهر الآن لأول مرة في ضوء التاريخ الكامل.

إن الضرورة القوية جداً والتي ندركها باستبطان ذاتي هي عملية تقدّم الحياة التي تتغلغل في أجسادنا وتبقيها في حال مستمرة من التغيير، وبتحرّكات آلية، ومستقلة عن فعالياتنا، ولا تقاوم بمعنى أنها مستقلة عن حاجات ملحّة طاغية. إننا كلّما قللنا من إجهاد أنفسنا ومن القيام بفعالياتنا اشتدت هذه العملية البيولوجية الأحيائية في إظهار نفسها، وفي فرض ضرورتها الكامنة علينا، وفي ترويعنا

الشديد بالحركة الذاتية الحاسمة الناجمة عن مجرد الحدوث الذي يشكل أساس التاريخ الإنساني كلّه. إن ضرورة العمليات التاريخية التي كانت تُرى في الأصل بصورة الحركة الدائرية الملتزمة بمسارها والضرورية للأجرام السماوية، قد وجدت نظيرتها القوية في الضرورة المتكررة التي تخضع لها الحياة الإنسانية كلها. وحين حدث ذلك، أي حين قام الفقراء، مدفوعين بحاجات أجسادهم، بالبروز للعيان في مشهد الثورة الفرنسية، فإن المجاز الاستعاري الفلكي المضاد للتغيير السرمدي، ولتقلبات المصير الإنساني صعوداً ونزولاً، قد فقد محتواه القديم واكتسب صورته البيولوجية الأحيائية التي تشكل أساس النظريات العضوية والاجتماعية للتاريخ وتتغلغل فيها، والتي يتفق الجميع على أنهما في صورة كتلة واحدة خارقة للطبيعة تحرّكها «إرادة عامة» إلهية ولا تقاوم.

إن هذا الواقع الذي يماثل الصورة الحديثة هو الذي صرنا نسميه منذ القرن الثامن عشر بالمسألة الاجتماعية، والذي من الأفضل والأبسط أن ندعوه وجود الفقر. إن الفقر هو أكثر من الحرمان، إنّه حال من الحاجة المستمرة والشقاء الحاد الذي يكمن خزيه في قوته التي تجرد الإنسان من إنسانيته؛ والفقر مهين لأنه يضع البشر تحت الإملاءات المطلقة لأجسادهم أو تحت الأمر الأساسي للضرورة كما عرفها الناس من تجربتهم الذاتية الحميمة وخارج نطاق التخمينات كلها. وتحت حكم هذه الضرورة أسرع حشد الجموع إلى مساعدة الثورة الفرنسية، وألهمها، ودفع بها إلى الأمام، ثمّ بعث بها في نهاية المطاف إلى مصيرها المحتوم، ذلك أن هذا الحشد كان جموع الفقراء. وحين ظهروا على مشهد السياسة ظهرت الحاجة معهم، وكانت النتيجة أن سلطة النظام القديم أضحت عقيمة، وأن الجمهورية الجديدة ولدت ميتة؛ كان على الحرية أن تستسلم

للضرورة، إلى إلحاح عملية الحياة ذاتها. وعندما أعلن روبسبيار «أن كلّ ما هو ضروري لديمومة الحياة يجب أن يكون مشتركاً للجميع وأن الفائض وحده يمكن اعتباره ملكية خاصة»، فإنه لم يقم فقط بنقض النظرية السياسية قبل الحديثة، والتي تقول إنّ الفائض في وقت المواطنين وسلعهم هو بالضبط الذي يجب أن يعطى ويكون مشاعاً؛ وإنما قام في النهاية بإخضاع الحكومة الثورية، كما قال نصاً «إلى القانون الأقدس، إلى رفاهية الناس، وإلى ما لا يمكن دحضه، أي الضرورة»[1]. إنّه بعبارة أخرى، قد تخلى عمّا سمّاه «استبداد الحرية» وعما دعا إليه من إقامة ديكتاتورية من أجل تأسيس الحرية، وصار يدعو إلى «الحقوق التي دعا إليها الـ «لامتسرولون» المتمثّلة باللباس والطعام وإنتاج الجنس البشري»[2] وهي المسماة «حقوقه الخاصة بالـ «لامتسرولين» (Sans Culottes).

لقد كانت الضرورة والحاجات الملحة للناس هي التي أطلقت العنان للرعب وأدت بالثورة إلى مصيرها المحتوم. وفي النهاية عرف روبسبيار حقّ المعرفة ما الذي حدث وإن كان قد صاغ ذلك على شكل نبوءة، إذ قال في خطابه الأخير: «إننا سنهلك لأننا، في تاريخ الجنس البشري، قد فاتتنا لحظة العثور على الحرية». لم تكن مؤامرة

---

(1) انـظـر: Maximilien Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, 3 vols., avec une notice historique, des notes et des commentaires, par Laponneraye; précédées de considérations générales, par Armand Carrel (Paris: Chez l'éditeur, 1840), vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, p. 514.

(2) هذا الإعلان المسمّى «Declaration of the Rights of Sans-Culottes» قد اقترحه بـواسـيـه (Boisset) وهـو صـديـق روبـسـبـيـار، انـظـر: James Matthew Thompson, *Robespierre* (Oxford: B. Blackwell, 1939), p. 365.

الملوك والطغاة، بل كانت مؤامرة الحاجة والفقر التي تفوقها قوة هي التي ألهتهم طويلاً لكي يضيعوا «اللحظة التاريخية». في هذه الأثناء كانت الثورة قد غيّرت اتجاهها. إنّها لم تعد تهدف إلى الحرية، فقد أضحى هدف الثورة هو سعادة الشعب[3].

إن تحول حقوق الإنسان إلى حقوق الـ «لا متسرولين» كان بمثابة نقطة التحول ليس للثورة الفرنسية وحدها، بل للثورات كلها التي جاءت بعدها. إن هذا يعود إلى حدّ كبير إلى حقيقة مفادها أن كارل ماركس، وهو أعظم المنظرين للثورات، كان أكثر اهتماماً بالتاريخ منه بالسياسة، وبالنتيجة فإنه تجاهل كلياً النيات الحقيقية لرجال الثورات، وأساس الحرية، وركز اهتمامه حصراً على المسار الموضوعي للأحداث الثورية. بعبارة أخرى، لقد اقتضى الأمر مرور أكثر من نصف قرن قبل أن تتحول حقوق الإنسان إلى حقوق الـ «لا متسرولين»، ويجد موضوع تخلي الحرية أمام ما تمليه الضرورة منظّراً له. وعندما تمّ هذا في مؤلّفات كارل ماركس بلغ تاريخ الثورات الحديثة نقطة اللاعودة: فإذا لم ينتج شيء عن مسار الثورة الأمريكية يمكن مقارنته في النوعية بغيره، فإن الثورات قد صارت تحت تأثير الثورة الفرنسية بشكل عام، وهيمنة المسألة الاجتماعية بشكل خاص. (يصدق هذا حتى على توكفيل الذي انصب اهتمامه على أن يقوم في أمريكا بدراسة النتائج التي تمخضت عنها تلك الثورة الطويلة والحتمية والتي لم تكن أحداث 1789 سوى المرحلة الأولى منها. لم يكن توكفيل معنياً بالثورة الأمريكية ذاتها وبنظريات

(3) «هدف هذه الثورة هو سعادة الشعب»، كما أعلن بيان الـ Sans-culottism ذلك في تشرين الثاني/ نوفمبر 1793، انظر: Walter Markov and Albert Soboul, eds., *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794* (Berlin: [n. pb.], 1957), no. 52.

الآباء المؤسسين). إن التأثير البالغ للإيضاحات الدقيقة والمفاهيم التي وضعها ماركس على مسار الثورة أمر لا يمكن إنكاره، وفي حين أن من المغري، نظراً إلى الفلسفة المدرسية (Scholasticism) المنافية للعقل في ماركسية القرن العشرين، إسناد هذا التأثير إلى العناصر العقدية في مؤلّفات ماركس، فقد يكون أكثر دقة القول بخلاف ذلك وإسناد التأثير الخبيث للماركسية إلى الاكتشافات الأصيلة والمبتكرة التي قام بها ماركس. ومهما يكن الأمر فلا شكّ أن ماركس الشاب كان قد اقتنع بأن سبب فشل الثورة الفرنسية في تأسيس الحرية هو أنّها فشلت في حلّ المسألة الاجتماعية. لقد استنتج من هذا أن الحرية والفقر هما أمران متضاربان. أما إسهامه الشديد التفجر والعميق الأصالة في سبب الثورة فهو أنّه فسّر الحاجات الملحّة للفقر الواسع الانتشار، فسّرها بصيغة سياسية بصفتها انتفاضة لا من أجل الخبز أو الثروة بل من أجل الحرية كذلك. إن الذي تعلّمه من الثورة الفرنسية هو أن الفقر يمكن أن يكون قوة سياسية من الطراز الأول. إن العناصر العقائدية في بحوثه، وإيمانه بالاشتراكية «العلمية»، وبالضرورة التاريخية، وبالهياكل العليا، و«بالمادية»...إلخ. هي كلها مشتقة وثانوية بالمقارنة؛ لقد كان يشترك فيها مع العصر الحديث بأسره، وإننا نجدها اليوم ليس فقط في الأنماط المختلفة من الاشتراكية والشيوعية بل نجدها كذلك في قوام العلوم الاجتماعية كلّه.

إن تحويل ماركس للمسألة الاجتماعية إلى قوة سياسية موجود في مصطلح «الاستغلال»، أي في الفكرة القائلة بأن الفقر هو نتيجة للاستغلال من خلال «طبقة حاكمة» تمتلك وسائل العنف. إن قيمة هذه الفرضية بالنسبة إلى العلوم التاريخية هي صغيرة حقاً. إنّها تتخذ منطلقها من اقتصاد العبيد، وفيه تسيطر «طبقة» من السادة على طبقة

سفلية من العمال؛ والفرضية السالفة الذكر لا تصدق إلا على المراحل الأولى من الرأسمالية حين كان الفقر المستشري عبارة عن نتيجة لنزع الملكية بالقوة. وهي بالتأكيد ما كانت لتبقى أكثر من قرن من البحث التاريخي لولا محتواها الثوري وليس محتواها العلمي. وإنّه من أجل الثورة كان أن أدخل ماركس عنصراً من عناصر السياسة في علم الاقتصاد الجديد فجعله بذلك اقتصاداً سياسياً، اقتصاداً يقوم على سلطة سياسية ولذا يمكن الإطاحة به بتنظيم سياسي ووسائل ثورية. وبالنزول بمرتبة العلاقات الملكية إلى مرتبة العلاقات التي يقيمها العنف، وليس الضرورة بين البشر، فإن ماركس يكون قد استنهض روح التمرد التي لا تنبع إلا من كونها منتهكة وليس من كونها واقعة تحت تأثير الضرورة. ولئن ساعد ماركس في تحرير الفقراء فما كان ذلك بإنبائهم بأنهم تجسيد حيّ لضرورة تاريخيةٍ ما أو غيرها، بل بإقناعهم بأن الفقر ذاته هو ظاهرة سياسية وليس ظاهرة طبيعية، وإنّه نتيجة العنف والانتهاك وليس نتيجة الشحّة. ذلك أنّه إذا كانت حال الشقاء التي بالتأكيد لا تخلق «أناساً متنورين» لأنها مقيدة بالضرورة تولّد الثورات بدلاً من أن تؤدي بها إلى مصائرها المحتمة، فيكون من الضروري تحويل الظروف الاقتصادية إلى عوامل سياسية وإيضاحها بصيغ سياسية.

كان نموذج ماركس للإيضاح هو مؤسسة العبودية القديمة، وفيها «طبقة حاكمة»، كما سمّاها، وقد ملّكت نفسها الوسائل التي بواسطتها تقوم بإجبار طبقة خاضعة على أن تتحمل أعباء الحياة وتُرهق بها. إن أمل ماركس الذي عبّر عنه بمصطلح الوعي الطبقي الذي وضعه هيغل، قد نشأ من حقيقة مفادها أن العصر الحديث قد أعتق هذه الطبقة الخاضعة إلى درجة قد تسترد فيها قدرتها على الفعل، بينما سيكون فعلها في الوقت نفسه غير قابل للمقاومة بحكم

الضرورة ذاتها التي وضع الانعتاق الطبقة العاملة تحتها. ذلك أن تحرير العمال في المراحل الأولى من الثورة الصناعية كان متناقضاً إلى حدّ ما: إن هذه الثورة قد حررتهم من أسيادهم فقط لتضعهم تحت سيد أقوى شديد الإرهاق، والمتمثل بحاجاتهم ومطالبهم اليومية، أي القوة التي بواسطتها يقاد أبناء البشر والتي هي أكثر إلحاحاً من العنف. كان ماركس يعرف ذلك جيداً، وهو الذي كانت نظرته العامة وغير الصريحة في الغالب متجذرة بقوة في المؤسسات والنظريات التي وضعها القدامى، كما أنَّ ذلك ربما كان السبب الأقوى لكونه تواقاً للاعتقاد مع هيغل بعملية جدلية تنشأ معها الحرية مباشرةً من الضرورة.

إن موقع ماركس في تاريخ الحرية الإنسانية سيظل على الدوام محاطاً بالالتباس. صحيح أنّه في كتاباته الأولى كان قد تكلّم عن المسألة الاجتماعية بصيغة سياسية، وفسر مأزق الفقر في أصناف من الاضطهاد والاستغلال؛ إلا أنّه كذلك، وفي كلّ كتاباته بعد «البيان الشيوعي» أعاد تعريف حماسته الثورية حقاً أيام شبابه بصيغ اقتصادية، فبينما وجد أولاً أن العنف والاضطهاد للإنسان هما من صنع الإنسان، كان آخرون يعتقدون بوجود ضرورة ما كامنة في الحال الإنسانية، لكنه في ما بعد أدرك وجود قوانين لا تستجيب للضرورة التاريخية وهي تتستر وراء كلّ أشكال العنف والتجاوز والانتهاك. وبما أنّه، بخلاف من أعقبه في العصر الحديث وإن كان شبيهاً جداً بمعلميه من العصر القديم، قد ساوى بين الضرورة والدوافع الملحّة لعملية تقدّم الحياة، فإنه في النهاية قد عزز أكثر من أي شخص آخر العقيدة الخبيثة سياسياً في العصر الحديث، والقائلة بأن الحياة هي الخير الأسمى وإن عملية تقدّم المجتمع هي المركز ذاته للسعي الإنساني. وعليه، فإن دور الثورة لم يعد تحرير الإنسان

من اضطهاد الإنسان، ناهيك بتأسيس الحرية، وإنما هو تحرير عملية تقدّم المجتمع من أصفاد الشحَة حتى يستطيع الإنسان ركوب موجة جدول النعم الوافرة، فالوفرة إذاً غدت الآن هدف الثورة وليست الحرية.

وسيكون من عدم الإنصاف أن نضع مسؤولية هذا الاختلاف المعروف بين كتابات ماركس الأولى وكتاباته الأخيرة على أسباب نفسانية أو نجعله يعود إلى سيرة حياته، وإنما ينبغي أن ننظر إلى ذلك الاختلاف على أنه ناشئ عن تغيير حقيقي في الموقف، فقد ظلّ ماركس حتى في شيخوخته في عام 1871 ثورياً بما فيه الكفاية ليرحب بحماسة بكومونة باريس، وإن كان اندلاع هذا الحدث جاء مناقضاً لنظرياته وتنبؤاته جميعاً. إن من المحتمل جداً أن يكون الإشكال ذا طبيعة نظرية، فهو بعد أن أدان الظروف الاقتصادية والاجتماعية بصيغة سياسية فلا بدّ أنه اتضح له عاجلاً أن تصنيفاته قابلة أن تعكس رأساً على عقب، كما أنَّ من الممكن كذلك تفسير السياسة بصيغة اقتصادية. (إن هذه القدرة على قلب المفاهيم أمر كامن في تصنيفات هيغل الفكرية كلها) فما أن يجري تأسيس العلاقة القائمة فعلاً بين العنف والضرورة لا يعود هناك من سبب كي لا يفكر ماركس بالعنف بصيغة الضرورة ويفهم الاضطهاد على أنّه يحدث بعوامل اقتصادية، وإن كانت هذه العلاقة قد اكتشفت بالأصل بشكل معاكس، أي باعتبار الضرورة عنفاً من صنع الإنسان. إن هذا التفسير لا بدّ أنّه استهوى كثيراً حسه النظري لأن إرجاع العنف إلى الضرورة يقدم فائدة نظرية لا تنكر، بحيث بات الأمر أكثر جدية؛ كما أنَّ هذا التفسير يبسط الأمور إلى درجة، بحيث يصبح التفريق الحقيقي بين العنف والضرورة لا داعي له. ذلك أن العنف يمكن فهمه بسهولة على أنّه وظيفة، أو ظاهرة سطحية لضرورة أساسية

ومهيمنة، ولكن الضرورة التي نحملها معنا بشكل ثابت في أجسادنا وحاجاتنا، لا يمكن أن تتحول ببساطة إلى عنف وانتهاك وأن تكون خاضعة لهما بشكل كامل. لقد كان العالِم المتقمص بماركس، والطموح برفع «علمه» إلى مصاف العلم الطبيعي الذي كان مجاله الرئيسي آنئذٍ لم يزل هو الضرورة وهذا ما أغراه بقلب تسلسل تصنيفاته. إن هذا التطور قد أدّى بماركس سياسياً إلى أن يجعل الحرية تستسلم استسلاماً فعلياً للضرورة. لقد فعل ما فعله من قبله أستاذه في الثورة روبسبيار وما سيفعله من بعده مريده الأعظم، لينين، في الثورة الخطيرة الأهمية التي ألهمتها بحوثه وكتاباته.

وقد بات من المعتاد النظر إلى هذه الاستسلامات، ولا سيّما الاستسلام الأخير من خلال لينين، على أنّها استنتاجات مفروغ منها، وذلك بالدرجة الأولى لأننا نجد من الصعب الحكم على أي من هؤلاء الرجال، ولاسيما لينين، كما هم وليس مجرد رواد. (وتجدر الإشارة إلى أن لينين، خلافاً لهتلر وستالين، لم يحظَ بعد بكاتب سيرة دقيق له، مع أنّه لم يكن «الأحسن» بينهم بل الأبسط بلا مقارن؛ ولعل السبب أن دوره في تاريخ القرن العشرين أكثر التباساً بكثير وأصعب على الفهم)، حتى لينين، وعلى الرغم من ماركسيته الدوغماتية، ربما كان قادراً على تجنب هذا الاستسلام؛ ومع ذلك، فإنه كان الرجل نفسه الذي سئل ذات مرة أن يبين بجملة واحدة جوهر ثورة تشرين الأول/ أكتوبر وأهدافها فأجاب مقدماً صيغة غريبة طواها النسيان الآن وهي: «الكهربة (Electrification) زائداً المجالس المنتخبة (Soviets)». إن هذا الجواب يلفت النظر لما يغفل ذكره بالدرجة الأولى: دور الحزب من جهة وبناء الاشتراكية من جهة أخرى. لقد قدم لنا بدلاً من ذلك فصلاً غير ماركسي على الإطلاق بين الاقتصاد والسياسة، وتمييزاً بين الكهربة باعتبارها الحل للمسألة

الاجتماعية في روسيا وبين النظام السوفياتي [نظام المجالس المنتخبة] باعتباره الكيان السياسي الجديد لروسيا والذي ظهر إبّان الثورة خارج الأحزاب كلها. ولعل الأغرب من ذلك بالنسبة إلى رجل ماركسي هو ما طرحه بأن مشكلة الفقر لا تحل بواسطة الاشتراكية بل بواسطة وسائل تقنية، ذلك أن التقانة، على عكس الاشتراكية، هي بالطبع محايدة من الناحية السياسية، فهي لا تفرض ولا تستبعد أي شكل معين من أشكال الحكومة. بعبارة أخرى، إن التحرر من لعنة الفقر إنما يتحقق عن طريق الكهربة، ولكن ظهور الحرية يتم عن طريق شكل جديد من أشكال الحكومة، المجالس المنتخبة. كان هذا أحد الأمثلة على أنَّ مواهب لينين بوصفه سياسياً تتحكم الماركسية بدراسته وقناعاته العقدية.

ولم يدم ذلك بالتأكيد، فقد تنازل لينين عن الإمكانيات من أجل تنمية اقتصادية عقلانية، غير عقدية للبلاد، مع احتماليات قيام المؤسسات الجديدة الخاصة بالحرية عندما قرر أن الحزب البلشفي وحده يمكنه أن يكون القوة الدافعة من أجل الكهربة والمجالس المنتخبة معاً، وبذلك فإنه هو نفسه قد أقام سابقة للتنمية اللاحقة وفيها أضحى الحزب والجهاز الحزبي هو الكل بالكل بالمعنى الحرفي للكلمة. مع ذلك ربما كان قد تنازل عن موقفه السابق لأسباب اقتصادية وليست سياسية وذلك لا من أجل سلطة الحزب وإنما من أجل الكهربة. لقد كان مقتنعاً بأن شعباً غير كفوء في قطر متأخر يكون غير قادر على التغلب على الفقر في ظروف حرية سياسية، وهو غير قادر على أي حال على أنَّ يهزم الفقر وأن يؤسس الحرية معاً وفي الوقت ذاته. لقد كان لينين هو الوريث الأخير للثورة الفرنسية؛ وهو لم يكن لديه مفهوم نظري للحرية، ولكنه حين واجهها في الواقع الحقيقي فقد فهم ما الذي كان على المحكّ،

وحين ضحى بالمؤسسات الجديدة للحرية، المجالس المنتخبة من أجل الحزب الذي ظن أنّه سيحرر الفقراء، فإن دوافعه واستنتاجاته كانت متسقة مع الفشل المأساوي لناموس الثورة الفرنسية.

2

إن الفكرة القائلة بأن الفقر ينبغي أن يساعد الناس على كسر أغلال الاضطهاد وذلك لأن الفقراء ليس لديهم ما يخسرونه سوى أصفادهم، هي فكرة غدت مألوفة من خلال كتابات كارل ماركس، حتى إننا كدنا ننسى أنّها فكرة لم تكن معروفة قبل اندلاع الثورة الفرنسية. صحيح، ثمة رأي عام مسبق، عزيز على قلوب المحبين للحرية، ساد في القرن الثامن عشر مفاده «أن أوروبا وعلى مدى اثني عشر قرناً مضت قد أظهرت للعيان. مجهوداً متواصلاً من جانب الشعب لاستنقاذه من الاضطهاد الذي يمارسه حكامهم»[4]. ولكن المقصود بالشعب لم يكن الفقراء، والرأي الذي ساد في القرن التاسع عشر بأن الثورات كلها اجتماعية في أصلها لم يكن موجوداً في النظرية أو في التطبيق في القرن الثامن عشر. والواقع أنّه حين جاء رجال الثورة الأمريكية إلى فرنسا فواجهوا فعلياً الظروف الاجتماعية السائدة في القارة بين فقرائها وأغنيائها معاً، لم يعودوا يعتقدون كما كان واشنطن يعتقد «بأن الثورة الأمريكية قد فتحت عيون الأمم

(4) جيمس مونرو في كتاب: Jonathan Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 5 vols., as Recommended by the General Convention at Philadelphia, 1787: Together with the Journal of the Federal Convention, Luther Martin's Letter, Yates's Minutes, Congressional in Opinions, Virginia and Kentucky Resolutions of 98 - 99, and Other Illustrations of the Constitution (Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1861), vol. 3.

الأوروبية كلها، وأن روح الحرية المتساوية تنشر سريعاً في كلّ مكان.» كان البعض حتى قبل ذلك قد حذر الضباط الفرنسيين الذين قاتلوا معهم في حرب الاستقلال بألا يدعوا «آمالهم تتأثر بانتصاراتنا على هذه التربة العذراء. إنّكم ستحملون مشاعرنا معكم، ولكن إذا حاولتم غرسها في قطر فاسد على مدى قرون فستواجهون عقبات كأداء أشدّ من عقباتنا. إن حريتنا قد جرى كسبها بالدماء، أما دماؤكم فستراق سيولاً قبل أن تمد الحرية جذورها في العالم القديم»[5]. ولكن سببهم الرئيسي كان أكثر قوة بكثير. وهو (كما كتب جيفرسون قبل سنتين من اندلاع الثورة الفرنسية) أنّه «من بين العشرين مليوناً من الناس. هناك تسعة عشر مليوناً أكثر بؤساً وأكثر ابتلاءً، في كلّ ظرف من ظروف الوجود الإنساني من أتعس فرد موجود في الولايات المتحدة بأسرها». (هكذا وجد فرانكلين نفسه، قبل جيفرسون، في باريس وهو «يفكر دائماً بالسعادة في نيو إنجلند، وفيها، يملك كلّ فرد من الناس عقاراً مسجلاً باسمه وله صوت في الشؤون العامة ويعيش في بيت مرتب دافئ ولديه الكثير الكثير من الطعام والوقود») هذا ولم يكن جيفرسون يتوقع أعمالاً عظيمة من باقي المجتمع من أولئك الذين يرفلون بأثواب الراحة ويعيشون مترفين. إن سلوكهم بنظره تحكمه «أصول الآداب وحسن التصرف»، والالتزام بها يعتبر بنظره «خطوة نحو شقاء كامل» في كلّ مكان[6]. لم يخطر ببال جيفرسون قط أن الذين هم «محمَّلون بالشقاء والبؤس ـ البؤس المزدوج الناجم عن الفقر والفساد ـ سيتمكنون من تحقيق ما جرى

(5) كلا المقتبسين مأخوذان من: John Emerich Edward Dalberg Acton, *Lectures on the French Revolution*, Edited by John Nevill Figgis and Reginald Vere Laurence (New York: Noonday Press, [1959]).

(6) من رسالة كتبها جيفرسون من باريس إلى السيدة تريست (Trist) بتاريخ 18 آب/ أغسطس 1785.

تحقيقه في أمريكا». على العكس، فقد حذر منبهاً أن هؤلاء «ليسوا بأي شكل من الأشكال هم أصحاب العقول الحرة الذين نفترض وجودهم في أمريكا»، كما أنَّ جون آدمز كان مقتنعاً بأن حكومة جمهورية حرة هي «غير طبيعية وغير عقلانية وغير عملية كالتي تتولى حكم الفيلة والأسود والنمور والفهود والذئاب والدببة في حديقة الحيوان الملكية في فرساي»[7]. هذا وبعد خمس وعشرين سنة، حين برهنت الأحداث على أنّه كان على صواب إلى حدٍ ما، عاد إلى التفكير «برعاع المدن الأوروبية»، وإن أي درجة من الحرية في أيديهم «ستنحرف فوراً وتؤدي إلى دمار وخراب لِكُلّ شيء من الأملاك الخاصة والعامة»[8]، وحين فكر بذلك كان في ذهنه الأغنياء والفقراء معاً، والفساد والبؤس معاً.

سيكون من غير الإنصاف اتخاذ الثورة الأمريكية مأخذ الأمر المسلم به، ثمّ التصدي للحكم على فشل رجال الثورة الفرنسية. إن نجاح الثورة الأولى لم يكن ناجماً فقط عن الحكمة التي تحلى بها مؤسسو الجمهورية الأمريكية، وإن كانت تلك الحكمة من وزن ثقيل حقاً. والأمر الذي ينبغي أن نتذكره هو أن الثورة الأمريكية، نجحت لكنها لم تأت بالدليل للـ Novus ordo saeclorum الأمريكية بأن الدستور في الحقيقة يمكن وضعه «كونه وجوداً حقيقياً، وبشكل منظور»، ولكنه لم يصبح «للحرية مثل ما قواعد النحو هي للغة»[9]. إن السبب في النجاح أو الفشل هو أن مأزق الفقر لم يكن موجوداً

---

(7) جيفرسون في رسالة له من باريس إلى السيد ويث (Wythe) في 13 آب/ أغسطس 1786؛ وجون آدمز في رسالة إلى جفرسون في 13 تموز/ يوليو 1813.

(8) في رسالة إلى جون آدمز بتاريخ 28 تشرين الأول/ أكتوبر 1813.

(9) انظر: Thomas Paine, *The Rights of Man* ([n. p.]: [Everyman's Library Edition], 1791), pp. 48-77.

في المشهد الأمريكي ولكنه كان موجوداً في كلّ مكان آخر في العالم. إن هذا كلام عام يحتاج إلى تحفظ مزدوج.

إن الذي لم يكن موجوداً في المشهد الأمريكي هو البؤس والحاجة، لا الفقر، ذلك أن الخلاف بين الأغنياء والفقراء، وبين الذين يكدّون والذين يتبطلون، وبين العلماء والجهال، كان موجوداً بوضوح في المشهد الأمريكي ويشغل عقول الآباء المؤسسين الذين كانوا - على الرغم من رخاء بلادهم - مقتنعين بأن تلك الفوارق المميزة - «وهي قديمة قدم الخلق وبسعة الكرة الأرضية» - هي فوارق أزلية[10]. هذا وبما أن الذين يكدّون في أمريكا كانوا فقراء ولكنهم غير بؤساء، فإنّهم لم يكونوا مدفوعين بالحاجة، كما أنَّ الثورة لم ترتبك شؤونها بسببها. إن ملاحظات الرحالة الإنجليز وغيرهم من القارة الأوروبية كانوا مجمعين ومندهشين، كما قال أحدهم (وهو أندرو بارنبي): «إني لم أر وأنا أقطع في سفري 1200 ميل شخصاً واحداً يستجدي». إن المشكلة التي طرحها المذكورون آنفاً لم تكن مشكلة اجتماعية بل مشكلة سياسية، ولم تكن معنية بنظام المجتمع بل بشكل الحكومة. كانت المسألة هي أن «الكدح المتواصل» وعدم توفر الفراغ في الوقت نفسه بالنسبة إلى أغلبية السكان يؤدي بشكل آلي إلى إقصائهم عن المشاركة الناشطة في الحكومة - وإن لم يكن بالطبع إقصاء عن عملية الاختيار لممثليهم، وعن كونهم ممثّلين فعلاً. ولكن التمثيل ليس أكثر من مسألة «حفظ الذات» أو المصلحة الذاتية الضرورية لصيانة حياة العاملين ووقايتهم من تجاوز الحكومة. إن هذه الضمانات، وهي سلبية في جوهرها، لا تفتح بأي شكل من

---

(10) انـظـر: John Adams, «Discourses on Davila,» in: John Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, 10 vols. (Boston: Little, Brown and Company, 1851-1865), vol. 6, p. 280.

الأشكال الميدان السياسي للكثرة، ولا هي قادرة أن تثير فيهم ذلك «التوق للامتياز» ـ «الرغبة ليس فقط في التساوي أو التشابه، بل في التفوق» ـ التوق الذي سيكون إلى الأبد المنبع الكبير للأفعال الإنسانية، بعد حفظ الذات، «كما كتب جون آدمز[11]. ومن هنا مأزق الفقراء فبعد أن يكون حفظ الذات قد تمّ ضمانه، فإن مأزقهم هو أن حياتهم هي بلا نتيجة، وهم باقون على حالهم عن الإقصاء من منار الميدان العام، حيث يمكن للإبداع أن يشع. أنّهم قابعون في ظلام أينما ذهبوا. وقد عبّر جون آدمز عن ذلك بقوله: «إن ضمير الرجل الفقير ضمير مرتاح؛ إلا أنّه يشعر بالخزي. إنّه يحس بنفسه خارج أنظار الآخرين، متخبطاً في الظلام. إن الجنس البشري لا يحس بوجوده. إنّه يهيم على وجهه ويطوّف وما من أحد يلتفت إليه. إنّه، سواء أكان وسط جمهور أم في كنيسة أم في سوق، فهو في عزلة مطبقة وكأنه في حجرة مهجورة تحت السقف أو في قبوٍ تحت الأرض. إنّه ليس المستهجَن، أو المستنَكر أو المُلام، ما هو إلا المنبوذ الذي لا يرى. أن يكون المرء موضع التجاهل التام لهو أمر لا يطاق. ولو كان روبنسون كروزو وهو في جزيرته وبين يديه مكتبة الإسكندرية، وهو على يقين بأن نظره لن يقع قط على وجه إنسان، فهل كان سيفتح مجلداً من مجلداتها؟»[12].

لقد اقتبست هذه الكلمات بشكل مطول، لأن ما تعبر عنه من شعور بالظلم، والاعتقاد أن الجهل لا الحاجة هو لعنة الفقر، إنما هي كلمات يندر جداً ورودها في أدب العصر الحديث؛ وإن كان للمرء أن يتساءل: هل كان كلّ الجهد الذي بذله ماركس لإعادة كتابة

(11) المصدر نفسه، ص 267 و279.

(12) المصدر نفسه، ص 239 و240.

التاريخ بصيغة الصراع الطبقي هو جهد مدفوع جزئياً على الأقل بالرغبة بإعادة التأهيل، بعد موته، لأولئك المجروحين وجاء التاريخ ليضيف إلى جروحهم إهانة النسيان؟ هذا ومن الواضح أن عدم وجود البؤس هو الذي مكّن جون آدمز من اكتشاف المأزق السياسي للفقراء، ولكن تفكيره الثاقب في النتائج الوخيمة التي تسبب الشلل لتجاهل وجود الفقراء، على عكس الخراب الأوضح الذي جلبته الحاجة للحياة الإنسانية، وهو أمر لا يشاطره فيه الفقراء أنفسهم. وبما أن ذلك ظلّ معرفةً ذات امتياز فلم يكن له تأثير يذكر على تاريخ الثورات أو على المذهب الثوري. وحين أضحى الفقراء، في أمريكا وغيرها من الأغنياء فإنّهم لم يصبحوا من المتمتعين بالفراغ الذي يجلب الراحة ولم تكن أعمالهم تحفزها رغبة بالإبداع، بل استسلموا لضجر الوقت الفارغ، وفي حين أنّهم هم كذلك أخذوا يتذوقون تبادل «الاعتبارات والتهاني»، فقد كانوا قانعين بالحصول على هذه «السلع» بأرخص الأثمان، أي إنّهم أزالوا الشغف بالتمييز والإبداع، مما لا يتأتى إلا علناً أمام الناس. لقد ظلت الغاية من الحكومة بالنسبة إليهم هي حفظ الذات، كما أنَّ جون آدمز كان يعتقد أن «غاية الحكومة الأساسية التي هي إدارة [الشغف بالتمييز]»[13] لم تصبح مسألة جدال، وإنما طواها النسيان. إنّهم بدلاً من الظهور العلني أمام الناس، لكي يتجلى الإبداع ويشع، فضلوا فتح أبواب بيوتهم الخاصة على مصاريعها في «استهلاك ينافي الذوق الرفيع»، لعرض ثرواتهم ولإظهار ما لا يصلح أن يراه الجميع بحكم طبيعته ذاتها.

بيد أن هذا القلق الحالي حول كيفية الحيلولة دون تطوير فقراء

(13) المصدر نفسه، ص 234.

الأمس قواعد سلوكهم وفرضها على الكيان السياسي عندما يصبحون أغنياء، لم يكن موجوداً في القرن الثامن عشر، كما أنَّ الهموم الأمريكية في هذا الشأن في الوقت الحاضر، وإن كانت هموماً حقيقية في ظروف الرفاهية، قد تبدو من قبيل الترف بالمقارنة مع هموم وقلق البقية الباقية من العالم. يضاف إلى هذا أن الحساسية العصرية لم يلحقها التجاهل التام ولا إحباط «الموهبة الطبيعية» ولا «الرغبة بالتفوق» التي تصحبها. كما أنَّ الحقيقة التي مفادها أن جون آدمز كان قد تأثر بمسألة البؤس تأثراً أعمق من غيره من الآباء المؤسسين هي حقيقة يجب أن تبدو لنا غريبة جداً حين نذكّر أنفسنا بأن غياب المسألة الاجتماعية عن المشهد الأمريكي هو أمر خادع تماماً، وبأن البؤس المريع والمخزي موجود في كلّ مكان بشكل العبودية والعمال الزنوج.

ويخبرنا التاريخ أن البؤس لا يدفع الناس بشكل طبيعي إلى الرثاء؛ فحتى خلال القرون الطويلة حين كان دين الرحمة المسيحي يقرر المستويات الأخلاقية للحضارة الغربية، فإن الشفقة كانت تمارس خارج الميدان السياسي وغالباً خارج التسلسل الهرمي الكهنوتي الثابت للكنيسة. إلا أننا نتعامل هنا مع أناس القرن الثامن عشر حين كان عدم الاكتراث القديم ذاك على وشك الاختفاء، وحين كان «الاشمئزاز الفطري عند رؤية أحد الإخوان وهو يشقى»، على حدّ كلام روسّو، قد بات شائعاً في طبقات معينة من المجتمع الأوروبي وعلى الأخص في صفوف الذين قاموا بالثورة الفرنسية. ومنذ ذلك الحين وعاطفة الشفقة تخيِّم على أفضل الرجال في الثورات كلها وتقودهم، أما الثورة الوحيدة التي لم تلعب فيها الشفقة أي دور من الأدوار في دوافع القائمين بها، فهي الثورة الأمريكية. ولولا وجود العبيد السود في المشهد الأمريكي لكان من المغري

للمرء أن يفسر هذا الجانب الواضح بالرخاء الأمريكي حصراً، أو «بالمساواة الرائعة» كما قال جيفرسون، أو بأن أمريكا هي «بلاد الفقير الطيب» كما قال وليام بين. إننا نسأل أنفسنا إذاً والحالة هذه ألم تعتمد بلاد الفقير الأبيض الطيب إلى حدّ كبير على العمالة السوداء وعلى البؤس الأسود؟ كان هناك نحو أربعمئة ألف أسود يعيشون مع نحو مليون وثمانمئة وخمسين ألفاً من البيض في أمريكا في منتصف القرن الثامن عشر، هذا وحتى مع الافتقار إلى البيانات الإحصائية الموثوقة، فإن من المؤكّد أن نسبة الإملاق الكامل والبؤس التام كانت أقل كثيراً في أقطار العالم القديم. واستناداً إلى هذ،ا فإن بوسعنا أن نستنتج أن مؤسسة العبودية تنطوي على تجاهل السود بدرجة أشدّ قتامةً من تجاهل الفقر. إن العبد وليس الرجل الأبيض هو الذي كان يجري تجاهله «تجاهلاً كلياً». ولئن كان جيفرسون، وغيره بدرجة أقل، مدركين للجريمة الأصليّة التي استند إليها نسيج المجتمع الأمريكي، ولئن كانوا «يرتعدون حين يفكرون بأن «الله عادل»، (جيفرسون)، فإنّهم إنّما يفعلون ذلك لأنهم مدفوعون بالرثاء أو بشعور التضامن بين بني البشر. كما أنَّ عدم الاكتراث ذاك، والذي يصعب علينا فهمه، لم يكن مما يتميز به الأمريكيون، وعليه فلا بدّ أن يعود سببه إلى العبودية وليس إلى عمى القلوب أو إلى هيمنة المصلحة الذاتية. ذلك أن الأوروبيين الذين دُفعوا إلى الشفقة لمشهد الظروف الاجتماعية الأوروبية لم تكن ردّة فعلهم مختلفة، فهم كذلك رأوا أن الاختلاف بين أمريكا وأوروبا إنّما يكمن «في عدم وجود تلك الحال المهينة التي تحكم على [جزء من الجنس البشري] بالجهل والفقر»[14]. لم تكن

(14) مقتبس من كتاب: Durand Echeverria, *Mirage in the West; a History of the French Image of American Society to 1815*, Foreword by Gilbert Chinard (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 152.

العبودية جزءاً من المسألة الاجتماعية للأوروبيين أكثر مما كانت عليه بالنسبة إلى الأمريكيين، وعليه فإن المسألة الاجتماعية، سواء أكانت غائبة فعلاً أم مختبئة في الظلام، لم تكن موجودة بأي معنى من المعاني، كما كان غائباً معها التوق القومي الساحق الذي يحرك الثوريين، والمتمثل بعاطفة الشفقة.

ولكي نتجنب سوء الفهم علينا أن نذكر أن المسألة الاجتماعية التي تعنينا هنا بسبب دورها في الثورة يجب عدم جعلها مساوية لعدم وجود المساواة في الفرص أو لمشكلة المركز الاجتماعي الذي أصبح في العقود الأخيرة موضوعاً رئيسياً من مواضيع العلوم الاجتماعية.

إن لعبة البحث عن مركز اجتماعي هي لعبة شائعة في طبقات معينة من مجتمعنا، ولكنها لم تكن موجودة أبداً في مجتمع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كما لم يكن هناك قط رجل ثوري يرى أن مهمته إدخال الجنس البشري في هذه اللعبة، أو تعليم المعدمين قواعدها. إن مثل هذه الأمور لم تكن لتخطر على بال المؤسسين للجمهورية، ويتضح ذلك من موقفهم من قضية التعليم التي كانت تحظى عندهم بأهمية كبيرة، بيد أن ذلك الاهتمام لم يكن ليمكّن تعليم المواطنين جميعاً تسلق السلم الاجتماعي بل كان لأن رفاه البلاد وعمل مؤسساتها السياسية يتوقفان على تعليم أبناء البلاد جميعاً. لقد كان المؤسسون يطالبون «بأن يحصل كلّ مواطن من المواطنين على تعليم يتناسب مع حاله ومع ما يبتغيه من حياته»، وعليه كان من المفهوم أنّه لغرض التعليم فإن المواطنين «يقسمون إلى طبقتين ـ الطبقة العاملة والطبقة المتعلمة «ذلك لأنه سيكون» من المناسب لإشاعة السعادة لدى الناس أن يجري تمكين الأشخاص الذين حبتهم الطبيعة بالنبوغ والفضيلة من صياغة المخزون المقدس من حقوق وحريات

إخوتهم المواطنين.. بصرف النظر عن الثروة أو الولادة أو غير ذلك من الظروف والأحوال التي تحدث بحكم المصادفات»[15]. هذا وكان اهتمام الليبراليين في القرن التاسع عشر بحق الفرد بتطويرٍ تام لمواهبه أمراً غائباً تماماً عن تلك الاعتبارات، كما كانت مفقودة كذلك حساسية أولئك الليبراليين الخاصة بالظلم المتمثل بإحباط الموهبة، وهو وثيق الصلة بتقديسهم العبقرية، ناهيك بفقدان الفكرة السائدة في الوقت الحاضر، ومفادها أن لِكُلّ فردٍ حقاً بالتقدّم الاجتماعي وبالنتيجة بالتعليم، لا لأنه موهوب بل لأن المجتمع مدين له بتنمية مواهبه التي بواسطتها يحسّن مركزه.

إن الآراء الواقعية للآباء المؤسسين بشأن النواقص في الطبيعة البشرية هي آراء مشهورة، ولكن الفرضيات الجديدة التي يقدمها علماء الاجتماع في الوقت الحاضر والتي تفيد بأن لأبناء الطبقات الدنيا من المجتمع الحق بأن ينفجروا استياءً وجشعاً وحسداً، هي فرضيات كانت ستذهل أولئك المؤسسين، ليس فقط لأنهم يرون أن الحسد والجشع هما من الرذائل أينما وجدا، إنّما كذلك لأن واقعيتهم ذاتها تنبئهم بأن مثل هذه الرذائل أكثر شيوعاً في طبقات المجتمع العليا منها في طبقاته الدنيا[16]. لقد كان الحراك الاجتماعي

---

(15) انظر: Thomas Jefferson, «A Bill for the More General Diffusion of Knowledge of 1779,» and «Plan for an Educational System of 1814,» in: Thomas Jefferson, *The Complete Jefferson*, Containing his Major Writings; Published and Unpublished; Except his Letters; Assembled and Arranged by Saul K. Padover; with Illustrations [Including a Portrait] (New York: Duell, Sloan and Pearce, 1943), pp. 1048 and 1065.

(16) ثمة دراسة حديثة عن آراء الطبقة العاملة بشأن موضوع المساواة، كتبها روبرت لين وهي بعنوان: Robert E. Lane, «The Fear of Equality,» *American Political* = *Science Review*, vol. 53 (March 1959).

واسعاً نسبياً بالطبع حتى في أمريكا في القرن الثامن عشر، ولكن ذلك لم يكن بحافز من الثورة؛ ولئن كانت الثورة الفرنسية قد أشرعت أبواب المهن بوجه المواهب، فإن ذلك لم يحدث إلا بعد حكومة المديرين ونابوليون بونابرت، حيث لم تعد الحرية وتأسيس الجمهورية هما اللذان على المحكّ بل تصفية الثورة وظهور البرجوازية. والمسألة في سياق بحثنا أن الذي يثير الشفقة هو مأزق الفقر وحده وليس الإحباط الشخصي ولا الطموح الاجتماعي. إن دور الشفقة في الثورات كلها باستثناء الثورة الأمريكية هو الذي يجب أن نوليه اهتمامنا الآن.

3

أن يغمض المرء عينيه عن البؤس والتعاسة لأغلبية البشرية لم يكن أمراً ممكناً في باريس في القرن الثامن عشر، أو في لندن في القرن التاسع عشر، حيث كان ماركس وإنجلز يتفكران في دروس الثورة الفرنسية، كما أنه أمر غير ممكن اليوم في بعض الأقطار الأوروبية ومعظم الأقطار في أمريكا اللاتينية وفي كلّ الأقطار الآسيوية والأفريقية تقريباً. ومن المؤكّد أن رجال الثورة الفرنسية كان قد ألهمهم كره الاستبداد، كما أنّهم كانوا قد تمردوا ضدّ الاضطهاد بدافع لا يقل في شدته عما دفع الرجال الذين قال عنهم دانيال ويبستر بكلماتٍ ملؤها الإعجاب إنّهم «خاضوا حرباً من أجل مقدمةٍ

= إذ تقوم على سبيل المثال بتقويم افتقار الرجل العامل للاستياء باعتباره «خوفاً من المساواة»، واعتقاد الطبقة العاملة بأن الأغنياء ليسوا أسعد من غيرهم من الناس وذلك محاولة «للحذر من الحسد غير المشروع والذي ينخر في العظام»، ورفضها التخلي عن الأصدقاء إذا أصابهم الثراء واعتبار ذلك بمثابة الافتقار «للأمن». . . إلخ. إن هذه المقالة القصيرة استطاعت أن تحول كلّ فضيلة من الفضائل إلى رذيلة خفيّة، إنّها براعة في فن تصّيد الدوافع المستترة غير الموجودة.

لإعلانٍ، وقاتلوا سبع سنوات من أجل الإعلان نفسه [وهو إعلان الاستقلال]. إنّهم إنّما أكدوا حقوق الشعب ضدّ الاستبداد والاضطهاد وليس ضدّ الاستغلال والفقر، فالشعب من قبوله تستمد السلطات كلها شرعيتها، وهذا بحسب التاريخ الروماني القديم الذي في مدرسته درِّست وثقّفت الروح الثورية. وبما أن رجال الثورة الفرنسية كانوا من الناحية السياسية بلا حول أو طول، وبالنتيجة كانوا من ضمن المضطهدين، فإنّهم شعروا أنهم ينتسبون إلى الشعب، ولم تكن بهم حاجة تستدعي التضامن معهم. ولئن أضحوا ناطقين باسم الشعب، فإن ذلك لم يكن يعني أنهم فعلوا شيئاً له، سواء من أجل التسلط عليه أو نتيجة حبٍ له. إنّهم تكلّموا وعملوا بصفتهم ممثلين للشعب في قضية مشتركة. بيد أن الذي ظلّ صحيحاً خلال ثلاث عشرة سنة من الثورة الأمريكية قد اتضح سريعاً أنه مجرد احتكاك في مسار الثورة الفرنسية.

إن سقوط الملكية في فرنسا لم يغيّر من العلاقة بين الحكام والمحكومين، بين الحكومة والأمة، كما ظهر أنه ليس هناك من تغيير في الحكومة يمكنه أن يردم الهوة بينهما. إن الحكومة وهي في هذا الصدد شبيهة بسابقاتها، لم تكن للشعب ولا بواسطة الشعب، ولكنها في أحسن الأحوال من أجل الشعب، وهي في أسوئها «اغتصاب لسلطة ذات سيادة» من قبل ممثلين مزيفين وضعوا أنفسهم «في حال استقلال مطلق في ما يتعلق بالأمة»[17]. وكانت المشكلة هي أن الفرق الرئيسي بين الأمة وممثليها من الطوائف كافة لم تكن

---

(17) انظر: Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes de Robespierre* (Paris: [Alcan], 1939), vol. 4: *Les Journaux. Le Défenseur de la constitution*, édition complète et critique, avec une introduction, des commentaires et des notes par Gustave Laurent, no. 11 (1792), p. 328.

له علاقة تذكر مع «الفضيلة والعبقرية»، كما كان روبسبيار وغيره يرتجون، بل كان ذلك الفرق ينحصر تحديداً بالاختلاف الجلي في الظرف الاجتماعي، الأمر الذي لم يتضح للعيان إلا بعد أن تحققت الثورة. وكانت الحقيقة التي لا مفرّ منها أن التحرر من الاستبداد قد جاء بالحرية للقلة ولم يكن محسوساً من الكثرة التي ظلت مثقلة بشقائها. وكان لا بدّ لهذه الكثرة أن تتحرر مرة أخرى من ربقة الحاجة، وبمقارنة هذا التحرر من الحاجة بالتحرر الأصلي من الاستبداد، فإن هذا الأخير يبدو كأنه لعب أطفال. يضاف إلى ذلك أن رجال الثورة والشعب الذي يمثلونه لم يعودوا، في هذا التحرر، متّحدين بروابط موضوعية في قضية مشتركة؛ كان المطلوب من الممثلين بذل جهد مشترك، جهد تضامني، وهو الذي سماه روبسبيار الفضيلة، وهذه الفضيلة لم تكن رومانية ولم تهدف إلى res publica ولا علاقة لها بالحرية. لقد عنت الفضيلة أن تكون مصلحة الناس في البال وأن تتماهى إرادة الفرد مع إرادة المجموع، وإن هذا المجهود موجّه بالأساس نحو سعادة الكثرة، وبعد سقوط الجيروند (Gironde) لم تعد الحرية بل السعادة هي التي غدت «الفكرة الجديدة في أوروبا» (سان ـ جوست).

إن كلمة الشعب هي الكلمة المفتاح لفهم الثورة الفرنسية، ومضمونها قد قرره الذين شهدوا مآسي الشعب ولكنهم لم يشاطروه إياها. ولأول مرة غطت الكلمة أكثر من الذين لم يشتركوا في الحكومة، غطت ليس المواطنين بل الأناس من المستوى الواطئ[18].

---

(18) كانت كلمة الشعب مرادفة لكلمة الأناس الحقراء، كما كانت تشمل «صغار رجال الأعمال والبقالين والحرفيين والعمال والمستخدمين والباعة والخدم والعمال المياومين، والـ «lumpenproletariern»، كما كانت تشمل كذلك الفنانين الفقراء والممثلين على المسرح والكتاب المعدمين»، انظر: Fritz Klein, ed., «Uber das Ende der Pariser =

إن تعريف الكلمة ذاته مستولد من الشفقة حتى غدا المصطلح معادلاً لسوء الطالع والتعاسة - الشعب والبؤساء يصفّقون لي، كما تعوَد روبسبيار أن يقول، الشعب دائماً بائس، كما عبَّر عن الأمر سيّاس (Sieyès) وكان أقل رجال الثورة عاطفيَّة وأكثرهم رصانةً. وعلى الشاكلة نفسها، فإن الشرعية الشخصية لممثلي الشعب، والذين هم على قناعة بأن السلطة الشرعية بأسرها يجب أن تُستَمدَّ منهم، لا يمكن أن تكمن إلا في التحمس المستسلم، في «ذلك الدافع المهيب الذي يجذبنا نحو «الناس الضعفاء»»[19]، وباختصار، في القدرة على المعاناة مع «الطبقة الضخمة من الفقراء»، مصحوبة بالإرادة لرفع الشفقة إلى مصاف التوق السياسي الأعلى وإلى مصاف الفضيلة السياسية العليا.

وقد أضحت الشفقة من الناحية التاريخية هي القوة الدافعة للثوريين وذلك بعد أن فشل الجيرونديون بوضع دستور وإقامة حكومة جمهورية. وبلغت الثورة منعطفها حين استولى اليعاقبة على السلطة بزعامة روبسبيار، ولم يكن ذلك لأنهم كانوا أكثر راديكالية بل لأنهم لم يشاطروا الجيرونديين اهتمامهم بأشكال الحكومة، ولأنهم كانوا يؤمنون بالشعب لا بالجمهورية و«وضعوا ثقتهم بالطيبة الطبيعية لطبقة معينة» لا بالمؤسسات والدساتير: فقد أصرّ روبسبيار قائلاً «يجب، وفق الدستور الجديد، أن تسن القوانين (باسم الشعب

Sansculottenbewegung, W. Markov,» in: Fritz Klein, ed., *Beiträge zum neuen = Geschichtsbild; zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*, Hrsg. von Fritz Klein und Joachim Streisand (Berlin: Rütten & Loening, 1956).

(19) روبسبيار في «Adresse aux français» في تموز/ يوليو 1791، مقتبس من طومبسون، انظر: Thompson, *Robespierre*, p. 176.

الفرنسي) بدلاً من (الجمهورية الفرنسية)»[20].

إن هذه النقلة في التأكيد لم تسببها نظرية من النظريات بل سبّبها مسار الثورة. بيد أن من الواضح أن النظرية القديمة، تحت هذه الظروف، بتأكيدها على القبول الشعبي كونه شرطاً مسبقاً لحكومة شرعية لم تعد كافية؛ وإذا أخذنا بالحكمة المستخلصة من الأحداث بعد وقوعها، فإنه يبدو من الطبيعي أن تحل «الإرادة الشعبية» (Volonté générale) لروسو محل الفكرة القديمة عن القبول، وهي بحسب نظرية روسو Volonté de tous [أي إرادة الكل][21]. وهذه الأخيرة، إرادة الكل، أو القبول، لم تكن فقط غير ديناميكية أو ثورية بما فيه الكفاية لدستورٍ لكيان سياسي جديد، أو لتأسيس حكومة، بل إنّها افترضت بداهةً وجود حكومة بالذات ولذا لا تعتبر وافية بالغرض إلا لإصدار قرارات معينة ولتسوية مشاكل عند حصولها ضمن كيان سياسي معين. بيد أن هذه الاعتبارات الشكلية ذات أهمية ثانوية فقط. أما الأهم، فهو أن كلمة «قبول» ذاتها، وما تنطوي عليه من خيار عمدي ورأي مدروس، قد حلت محلّها كلمة «إرادة»، وهي تستبعد بشكل أساس عمليات تبادل الآراء، كما تستبعد الاتفاق في ما بينها في نهاية المطاف. إن الإرادة، إذا أريد لها أن تعمل حقاً يجب أن تكون إرادة واحدة لا تتجزأ، «إن إرادة منقسمة أمر لا يمكن تصوره»، ليس هناك وساطة ممكنة بين الإرادات كما هو الحال بين الآراء. إن النقلة من الجمهورية إلى الشعب كانت تعني أن الوحدة الباقية للكيان السياسي في المستقبل لا تضمنها المؤسسات الدنيوية التي يشترك فيها هذا الشعب وإنما تَضمنها إرادة الشعب

(20) المصدر نفسه، ص 365، وخطاب أمام المؤتمر الوطني في شباط/ فبراير 1794.

(21) انظر: Jean- Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Translated by G. D. H. Cole (New York: [n. pb.], 1950), Book 2, Chap. 3.

نفسه. إن الصفة البارزة لهذه الإرادة الشعبية بصفتها Volonté générale هي ما فيها من إجماع، وحين كان روبسبيار يشير باستمرار إلى «الرأي العام» فقد كان يعني بذلك إجماع الإرادة العامة. إنّه لم يكن يفكر برأي يتفق عليه الكثيرون علناً.

إن هذه الوحدة الباقية لشعب تلهمه إرادة واحدة يجب ألا تعتبر خطأً بأنها الاستقرار. لقد أخذ روسو مجازه الاستعاري لإرادة عامة مأخذاً جدياً وبشكل حرفي، بحيث يتصور الأمة ككتلة تحرّكها إرادة واحدة، كأنها فرد، والتي يمكنها كذلك أن تغيّر اتجاهها في أي وقت من دون أن تفقد هويتها. إنّه لهذا المعنى بالضبط أن قال روبسبيار: «يجب أن تكون هناك إرادة واحدة... ويجب أن تكون جمهورية أو ملكية».

إن روسو يصرّ إذاً على «أنّه سيكون من المنافي للعقل أن تربط الإرادة نفسها بالمستقبل»[22]، وهو بذلك يتوقع حدوث عدم استقرار خطير وعدم ثقة بالحكومات الثورية، كما أنّه يبرر الاعتقاد الخطير القديم للأمة ـ الدولة بأن المعاهدات تكون ملزمة ما دامت تخدم المصلحة الوطنية المعروفة. إن هذه الفكرة الخاصة بمبرر الدولة (Raison d'état) هي أقدم من الثورة الفرنسية لسبب بسيط هو أن مفهوم الإرادة الواحدة التي تتسلط على المصائر وتمثل مصالح الأمة جمعاء هو التفسير السائد للدور الوطني الذي يقوم به عاهل متنور، وهو الذي ألغت وجوده الثورة. والمشكلة حقاً هي «كيف تجعل خمسة وعشرين مليوناً من الفرنسيين الذين لم يعرفوا في السابق قط أي قانون سوى إرادة الملك أن يتجمعوا حول دستور حرّ»، كما قال آدمز ذات مرة. لذا، فإن جاذبية نظرية روسو التي شعر بها رجال

(22) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الفصل الأول.

الثورة الفرنسية إنما نشأت لأن روسو قد وجد لهم وسيلة رائعة لوضع جمهرة كبيرة بموضع شخص منفرد، ذلك أن الإرادة العامة ليست سوى ما يربط الكثرة بواحد فقط.

ولغرض تكوين مثل هذا الواحد المتعدد الرؤوس اعتمد روسو على مثال يمكن قبوله وهو بسيط بشكل خادع. لقد انطلق من التجربة المعروفة بأن مصلحتين متعارضتين ستلتقيان معاً حين تواجههما مصلحة ثالثة تعارضهما معاً بالتساوي، فهو من الناحية السياسية افترض مسبقاً وجود قوة جامعة لعدو مشترك واعتمد على وجود هذه القوة. إنّه بحضور العدو فقط يمكن أن يحدث الأمر القائل «أمة واحدة غير قابلة للتجزئة» (La Nation une et indivisible) وهو المثل الأعلى للقوميين الفرنسيين ولغيرهم جميعاً. لذا، فإن الوحدة الوطنية لا يمكن أن تفرض نفسها إلا في الشؤون الخارجية، وفي ظروف أقل ما يقال فيها إنّها ظروف عداء ممكن. إن هذه النتيجة كانت المخزون الذي نادراً ما كان يعترف به للسياسة الوطنية في القرنين التاسع عشر والعشرين؛ ومن الواضح تماماً أنّها كانت نتيجة لنظرية الإرادة العامة والتي كان سان ـ جوست ملماً بها أصلاً، فقد قال: إن الشؤون الخارجية وحدها يمكن أن تسمى «سياسة» بشكل صحيح، في حين أن العلاقات الإنسانية هي «اجتماعية»[23] (وحدها الشؤون الخارجية كانت تتعلق بـ «السياسي» في حين أن العلاقات الإنسانية كانت تكون «الاجتماعي»).

أما روسو نفسه، فقد ذهب أبعد من ذلك. لقد كان يتمنى أن يكشف مبدأ جامعاً ضمن الأمة نفسها يكون صالحاً للسياسة الداخلية

---

(23) انظر: Albert Ollivier, *Saint-Just et la force des choses,* préf. d'André Malraux (Paris: Gallimard, [1954]), p. 203.

كذلك. وعليه كانت مشكلته هي أن يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجية، وكان حله لها أن مثل هذا العدو موجود في صدر كلّ مواطن من المواطنين، أي في إرادته الخاصة ومصلحته؛ والمقصود هو أن هذا العدو المعين والمختفي يمكن أن يرقى إلى مصاف عدو مشترك ـ يوحّد الأمة من الباطن ـ إذا جمعنا الإرادات والمصالح كلها في مجموع واحد. إن العدو المشترك في باطن الأمة هو المجموع الكلي لمصالح المواطنين أجمعين. يقول روسو مقتبساً الكلام من الماركيز د. أرغنسون «إن اتفاق مصلحتين معينتين إنّما يحصل بمعارضة مصلحة ثالثة». وكان بوسع أرغنسون أن يضيف قائلاً «إن اتفاق المصالح كلها إنما يحصل بمعارضة مصلحة كلّ منها». ولو لم توجد مصالح مختلفة، فإن المصلحة المشتركة ستكون غير ملموسة إلا بالكاد، ذلك أنّها لن تواجه عقبات، وجميع المصالح ستستمر، طواعية، والسياسة لن تكون بعد ذلك فناً[24].

لعل القارئ قد لاحظ التعادل اللافت للنظر بين الإرادة والمصلحة والذي يقوم عليه كيان النظرية السياسية لروسو كلّه. إنّه يستعمل المصطلحين بشكل مترادف في «العقد الاجتماعي» بأسره، وافتراضه الصامت هو أن الإرادة هي نوع من التبيان الفصيح الآلي للمصلحة. لذا، فالإرادة العامة هي تبيان فصيح لمصلحة عامة،

---

(24) إن هذه الجملة تحتوي على المفتاح لمفهوم روسو للإدارة العامة. وكونها تظهر في هامش رقم 21 من هذا الفصل، انظر: Rousseau, *Du Contrat social*, Book 2, Chap. 3.

إنّما يبين أن التجربة الحقيقية التي استمد روسو منها نظريته قد أضحت طبيعية جداً بالنسبة إليه بحيث إنّه لم يجدها جديرة بالذكر. وبالنسبة إلى هذه الصعوبة المعروفة في تفسير الأعمال النظرية فإن الخلفية التجريبية والبسيطة جداً لمفهوم الإرادة العامة المعقد أمر يلقي الضوء على الكثير، إذ إنَّ قلة قليلة من المفاهيم في النظرية السياسية قد أحيطت بهالة مربكة من اللغو الكثير.

مصلحة الشعب أو الأمة بأسرها، وبما أن هذه المصلحة أو الإرادة هي عامة، فإن وجودها ذاته يتوقف على كونه يعاكس كلّ مصلحة أو إرادة معينة. إن الأمة، في التكوين الذي وضعه روسو، ليست بحاجة إلى انتظار عدو يهدد حدودها حتى تهب «هبة رجل واحد» فتحقق الاتحاد المقدس. إن وحدانية الأمة مسألة مضمونة بالقدر الذي يحمل فيه المواطن في دخيلته العدو المشترك وكذلك المصلحة العمومية التي يأتي بها العدو المشترك إلى الوجود؛ ذلك أن العدو المشترك هو المصلحة المعينة أو الإرادة المعينة لِكُلّ فرد من الأفراد. ولو أن كلّ فرد بعينه يهب ضدّ نفسه في خصوصيته، فسيتمكن من أن يثير في نفسه خصمه بالذات، أي الإرادة العامة، وبذلك سيصبح مواطناً حقيقياً من مواطني الكيان السياسي الوطني. ذلك «لو أن المرء ينزع عن الإرادات كلها الزائد والناقص اللذين يلغي أحدهما الآخر، فإن الإرادة العامة ستبقى هي المحصلة الناتجة من الفوارق». وللاشتراك في الكيان السياسي للأمة فعلى كلّ واحد من أبنائها أن يهبّ ليبقى في تمرد متواصل ضدّ نفسه.

والمؤكّد أنه ما من رجل سياسي وطني قد تابع روسو إلى هذه النقطة المتطرفة المنطقية، وفي حين أن المفاهيم القومية الدارجة عن المواطنة تعتمد إلى حدّ كبير جداً على وجود العدو المشترك من الخارج، فإننا لا نعثر في أي مكان على الفرضية القائلة بأن العدو المشترك يقطن في قلب كلّ فرد من الأفراد. بيد أن الأمر يختلف بالنسبة إلى الثوريين وإلى مذهب الثورة. ولم يكن الأمر في الثورة الفرنسية وحدها بل في كلّ الثورات التي اقتدت بها. إن المصلحة المشتركة تظهر في هيئة العدو المشترك، كما أنَّ نظرية الرعب اعتباراً من روبسبيار وحتى لينين وستالين تفترض مسبقاً أن المصلحة الخاصة بالجميع يجب أن تكون معادية للمصلحة الخاصة للمواطنين بشكل

آلي لا بل دائم[25]. إن المرء غالباً ما يندهش بنكران الذات الخاص بالثوريين، وهو ما لا ينبغي أن يخلط بـ «المثالية» أو البطولة. إن الفضيلة قد اعتبرت معادلة لنكران الذات منذ أن دعا روبسبيار إلى فضيلة استعيرت من روسو، تلك المعادلة التي تركت أثرها الذي لا يمحى على الرجل الثوري وعلى إيمانه العميق بأن قيمة سياسية ما قد تقاس بمدى تناقضها مع المصالح الخاصة كلها، وبأن قيمة رجلٍ ما قد تقدر بمدى قيامه بأعمال ضدّ مصلحته وضد إرادته ذاتها.

مهما تكن التفسيرات والنتائج لأبحاث روسو من الناحية النظرية فالمسألة هي أن التجارب الحقيقية التي أسست لنكران الذات الذي قال به روسو و«لفضيلة الرعب» التي قال بها روبسبيار لا يمكن فهمها من دون الأخذ بالاعتبار الدور الحاسم الذي لعبته الشفقة في عقول وقلوب الذين أعدوا للثورة الفرنسية والذين عملوا في مسارها. كان من الواضح بالنسبة إلى روبسبيار أن القوة الوحيدة التي يمكن ويجب أن توحد الطبقات المختلفة للمجتمع، فتجعلها أمة واحدة هي الشعور بالشفقة لدى أولئك الذين لم يقاسوا عذاباً تجاه أولئك الذين قاسوا العذاب، أي الطبقات العليا تجاه أراذل الناس. إن طيبة الإنسان في طبيعته قد باتت أمراً بداهياً بالنسبة إلى روسو لأنه وجد أن الشفقة

---

(25) إن التعبير الكلاسيكي لهذه الصيغة الثورية للفضيلة الجمهورية يرد في نظرية روبسبيار عن الحاكمية والتمثيل الشعبي، والذي لخصه هو نفسه ضمن خطابه الذي ألقاه في المؤتمر الوطني بتاريخ 5 شباط/ فبراير 1794؛ انظر: «لا حاجة للشعب إلى فضيلة كبيرة لكي يحبّ العدالة والمساواة، يكفيه أن يحبّ نفسه. أما الحاكم، فيجب عليه أن يضحي بمصلحته من أجل مصلحة الشعب، وبكبرياء السلطة من أجل العدالة. يجب إذاً على الهيئة التمثيلية أن تبدأ لتخضع في حضنها كلّ أهوائها الخاصة للهوى العام»، انظر: Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, p. 548.

هي ردّ الفعل الإنساني الطبيعي تجاه شقاء الآخرين، وبالنتيجة هو ذاته لِكُلّ العلاقات الإنسانية «الطبيعية» الموثوقة. ليس هذا لأن روسو، أو روبسبيار في هذا الصدد، كان كلٌ منهما قد خبر الطيبة الفطرية للإنسان الطبيعي خارج المجتمع؛ فكلاهما يستخلص وجود هذا الإنسان من فساد المجتمع، تماماً كالخبير الزراعي الذي يرجع فساد التفاح العفن إلى افتراض وجود التفاح السليم أصلاً. والذي عرفه كلاهما من الخبرة الباطنية هو الحركة الأزلية بين العقل والعاطفة من جهة، والحوار الباطني للفكر وفيه يتحادث الإنسان مع نفسه من جهة أخرى. وبما أن كليهما يماهي الفكر مع العقل فقد استنتجا أن العقل يتدخل في العاطفة والشفقة على السواء، وأن العقل «يدير رأس الإنسان إلى ذاته، ويفصله عن كلّ شيء قد يسبب له الاضطراب أو يبتليه»، إن العقل يجعل الإنسان أنانياً؛ إنّه يمنع الطبيعة «من أن تتماهى مع المعذب سيئ الطالع»، أو كما قال سانت - جوست:

«يجب إرجاع كل التعاريف إلى الوعي، أما الفكر فهو سفسطائي يقود كل الخصال إلى المقصلة»[26].

لقد تعودنا على أنَّ نعزو التمرد ضدّ العقل إلى رومانسية القرن التاسع عشر، كما تعودنا على فهم القرن الثامن عشر بصيغة العقلانية «المتنورة» مع رمزها الغريب المتمثل بـ «معبد العقل»، حتى صرنا نتغاضى أو نقلل من شأن قوة الدعوات السالفة لمصلحة العاطفة،

(26) عن روسو، انظر: Jean- Jacques Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, G. D. H. Cole. Trans. (New York: [n. pb.], 1950), p. 226.

انظر أيضاً سان - جوست (Saint-Just)، مقتبس من: Ollivier, *Saint-Just et la force des choses*, p. 19.

ولمصلحة القلب، ولمصلحة الروح وبخاصة لمصلحة الروح المشقوقة إلى روحين، ولمصلحة ما سمّاه روسو الروح الممزّقة. والمسألة كأن روسو، في تمرده ضدّ العقل، قد وضع الروح المشقوقة إلى نصفين في موضع «الاثنين ـ في ـ واحد» الذي يتبدّى في الحوار الصامت الذي يجريه العقل مع نفسه والذي نسميه التفكير. وبما أن «الاثنين ـ في ـ واحد» للروح هو نزاع وليس حواراً، فإنه يولِّد عاطفة بمعناها المزدوج: المكابدة الشديدة والعاطفة الشديدة. لقد كانت هذه الطاقة على المكابدة هي التي جعلت روسو يقحمها ضدّ أنانية المجتمع من جهة، ويقحمها ضدّ الوجدانية الآمنة للعقل المنهمك بحوار مع نفسه من جهة أخرى. إن روسو مدين للتأثير الكبير السائد على عقول الذين سيقومون بالثورة بتأكيده على موضوع مكابدة البؤس والشقاء أكثر من أي قسم من أقسام أبحاثه؛ وقد وجد أولئك الرجال أنفسهم وهم يواجهون مكابدة الفقراء الطاغية الذين فتحوا لهم أبواب الميدان العام وما فيه من نور لأول مرة في التاريخ. والذي كان يحسب له حساب هنا في هذا المجهود العظيم للتضامن الإنساني العام هو إنكار الذات، الطاقة على أن يذوب المرء في المكابدة التي يعانيها الآخرون، وليس الطيبة الفعالة، كما أنَّ الذي بدا بغيضاً جداً لا بل خطيراً جداً هو الأنانية وليس النزعة الشريرة. يضاف إلى ذلك أن أولئك الرجال كانوا على اطلاع على الرذيلة أفضل من اطلاعهم على الشر؛ فقد شاهدوا رذائل الأغنياء وأنانيتهم التي لا تصدق، فاستنتجوا إن الفضيلة «لا بدّ أن تكون من ملحقات سوء الطالع ومن إرث الفقراء». «لقد راقبوا كيف أن «مفاتن المتعة كانت ترافقها الجريمة»، فحاججوا بأن عذابات البؤس والشقاء يجب أن تولّد الطيبة[27]. إن سحر الشفقة يكمن في

(27) انـظـر: Robert Roswell Palmer, *Twelve who Ruled; the Committee of* =

أنّها فتحت صدور المكابد لمكابدة الآخرين وبذلك أقامت رابطة «طبيعية» بين البؤساء، وهي رابطة فقدها الأغنياء فقط. وحيثما تنتهي العاطفة، أي الطاقة على مكابدة البؤس، والشفقة أي الطاقة على المكابدة مع الآخرين، تبدأ الرذيلة. إن الأنانية هي نوع من الحرمان «الطبيعي». ولئن كان روسو هو الذي أدخل الشفقة في النظرية السياسية، فإن روبسبيار هو الذي أتى بها إلى السوق المفتوح للعموم بالعنف الذي اتّسمت به خطبه الثورية العظيمة.

وربما لم يكن من الممكن تجنب مشكلة الخير والشر، وتأثيرهما على مسار المصائر الإنسانية، وكيف أن هذه المشكلة، ببساطتها التامة وغير المنمقة، لا بدّ أنّها كانت قد خيّمت على عقول أولئك الذين كانوا يقومون بتأكيد الكرامة الإنسانية من دون لجوء إلى ديانة مؤسسية. ولكن عمق هذه المشكلة لا يمكن تقديره من قبل الذين حسبوا خطأ أن الطيبة هي «المقت الفطري الطبيعي الذي يحس به المرء وهو يرى أخاه الإنسان يكابد البؤس والشقاء» (روسو)، والذين ظنوا أن الأنانية والنفاق هما الخلاصة لنزعة الشر. والأهم من هذا أن مسألة الخير والشر المرعبة لا يمكن أن تطرح من دون الأخذ بالاعتبار التجربة الوحيدة الصالحة تماماً والمقنعة جداً التي مرّ بها الجنس البشري الغربي بشأن المحبة الفعالة للطيبة بصفتها المبدأ الملهم للأعمال كلها من دون اعتبارات لشخص يسوع الناصري.

إن هذا الاعتبار إنّما وجد في أعقاب الثورة، ومع أن من

Public Safety, During the Terror (Princeton: Princeton University Press, = [1941]), p. 265.

الذي اقتبست منه كلمات روبسبيار، وهذا الكتاب، بالإضافة إلى السيرة التي كتبها طومبسون (Thompson) والمنوه بها آنفاً، تعتبر من أكثر الدراسات إنصافاً وموضوعية صارمة لروبسبيار والمحيطين به والتي ظهرت في الأدبيات الحديثة. إن كتاب بالمر (Palmer) على الأخص هو إسهام بارز في المجادلة بشأن طبيعة الرعب.

الصحيح أن روسو روبسبيار لم يتمكنا من مصارعة القضايا التي وضعتها أبحاث الأول وأعمال الثاني على أجندة الأجيال اللاحقة، فإن من الصحيح أيضاً أنّه من دونهما ومن دون الثورة الفرنسية ما كان ملفيل ولا دوستويفسكي ليتجرأ كل منهما على أنَّ يبطل التحويل المحاط بهالة التقديس، ليسوع الناصري إلى المسيح، ولجعله يعود إلى دنيا الناس ـ الأول في روايته **بيلي بدّ** (*Billy Budd*) والثاني في روايته **المستنطق الأعظم** (*The Grand - Inqnisitor*) وللكشف بصراحة وواقعية، وإن كان ذلك بطبيعة الحال بشكل شاعري ومجازي، عن المشروع الكارثي الذي يهزم نفسه بنفسه والذي كان رجال الثورة الفرنسية قد أقدموا غليه من دون أن يعرفوا بذلك. وإذا أردنا أن نعرف ما هي الطيبة المطلقة التي يدلّ عليها المشروع بالنسبة إلى مسار الشؤون الإنسانية (تفريقاً عن مسار الأمور السماوية)، فالأفضل لنا أن نتجه نحو الشعراء، ويمكننا فعل ذلك مطمئنين طالما تذكرنا «أن الشاعر إنّما يجسد شعراً ذلك التمجيد للعاطفة الذي تقوم طبيعة كطبيعة نلسون، عند سنوح الفرصة، بتنشيطها وتحويلها إلى أفعال» (ملفيل). وعلى الأقل يمكننا أن نتعلم منهم أن الطيبة المطلقة لا تقل خطراً عن الشر المطلق، وأنها لا تكمن في إنكار الذات، إذ من المؤكّد أن «المستنطق الأعظم» كان منكراً لذاته بما فيه الكفاية، وأنها أبعد مدى من الفضيلة، حتى الفضيلة التي كان يتمتع بها الكابتن فير (Vere). لم يكن روسو ولا روبسبيار قادرين على أن يحلم بطيبةٍ أبعد مدى من الفضيلة، كما لا يستطيع أي منهما أن يتخيل أن شراً جوهرياً لا يشارك بشيء في الخسيس أو الشهواني» (ملفيل)، بحيث تكون هناك نزعة شريرة أبعد مدى من الرذيلة.

ولئن كان رجال الثورة الفرنسية غير قادرين على التفكير على هذا النحو، وبالنتيجة لم يتلمسوا قط صلب المسألة التي أبرزتها

أفعالهم، فقد كان ذلك أمراً طبيعياً. ومن الواضح أنّهم كانوا على معرفة بالمبادئ التي ألهمت أعمالهم، لكنهم لم يفقهوا معنى الحكاية التي نتجت عن أعمالهم في نهاية المطاف. وعلى أي حال، فإن ملفيل ودوستويفسكي، وهما الكاتبان الكبيران والمفكران العظيمان، كانا بالتأكيد في وضع أفضل لمعرفة ماذا كان المغزى من الحكاية. إن ملفيل على الأخص، إذ كان بوسعه أن يستند إلى سلسلة من التجارب السياسية أغنى بكثير مما كان لدى دوستويفسكي، عرف كيف يرد مباشرة على رجال الثورة الفرنسية وعلى ما طرحوه من أن الإنسان هو طيب في حال الطبيعة ويصبح شريراً في مجتمع. لقد قام بذلك في روايته المشار إليها آنفاً، وكأنه قال فيها: فلنفرض أنّك على صواب، وأن «إنسانك الطبيعي»، المولود خارج طبقات المجتمع، لقيط، حبته الطبيعة «براءة بربرية وطيبة بربرية»، سيظهر على وجه الأرض مرة أخرى، وسيكون ذلك بالتأكيد عودةً، أي مجيئاً ثانياً؛ وأنت تتذكر بالتأكيد أن هذا قد حصل سابقاً؛ أنت لا يسعك أن تنسى الحكاية التي غدت الأسطورة الأساس للحضارة المسيحية. ولكن إن كنت قد نسيت فدعني أكرر لك الحكاية في سياق ظروفك وحتى باستخدام مصطلحاتك ذاتها.

إن الشفقة والطيبة ربما هما ظاهرتان تتعلق إحداهما بالأخرى، ولكنهما ليستا شيئاً واحداً. إن الشفقة تؤدي دوراً، ودوراً مهماً، في رواية **بيلي بدّ**، ولكن موضوعها هو الطيبة الأبعد مدى من الفضيلة والشر الأبعد مدى من الرذيلة، وعقدة الرواية تكمن في المواجهة بين الاثنتين. إن الطيبة الأبعد مدى من الفضيلة هي طيبة طبيعية ونزعة الشر الأبعد مدى من الرذيلة هي «فساد بالنظر إلى الطبيعة» الذي «لا يشارك بشيء في الخسيس أو الشهواني». كلاهما خارج المجتمع، واللذان يجسدانهما لا يأتيان من مكان ما اجتماعياً. ليس الأمر فقط

أن بيلي بدّ هو لقيط، وأن كلاغارت (Glaggart)، خصمه، هو كذلك مجهول الأصل. وفي المواجهة ذاتها ليس هناك من شيء مأساوي، والطيبة الطبيعية، وإن كانت «تتمتم» ولا تستطيع أن تجعل نفسها مسموعة ومفهومة، فهي أقوى من نزعة الشر لأن نزعة الشر هي فساد الطبيعة، والطبيعة «الطبيعية» هي أقوى من الفاسد والطبيعة الفاسدة. وعظمة هذا القسم من الحكاية تكمن في أن الطيبة، ولأنها جزء من «الطبيعة»، لا تفعل فعلها بخنوع بل تفرض نفسها بقوة، لا بل بعنف، ولذا فقد اقتنعنا بما يلي: إن الفعل العنيف، والذي قام به بيلي بدّ فأردى الشخص الذي شهد زوراً ضده قتيلاً، هو وحده الفعل الوافي بالغرض. إنّه يلغي «فساد» الطبيعة. بيد أن هذه ليست نهاية الحكاية بل بدايتها. الحكاية تواصل السرد بعد أن مضت «الطبيعة» في مجراها الطبيعي، والنتيجة هي أن الشرير قد مات وأن الرجل الطيب قد ساد. والمشكلة الآن هي أن الرجل الطيب، ولأنه واجه الشر، فقد بات آثماً هو أيضاً، وهذا حتى لو افترضنا أن «بيلي بدّ» لم يفقد براءته وأنّه ظلّ «من ملائكة الله». وعند هذه النقطة تتدخل «الفضيلة» بشخص الكابتن فير في النزاع بين الخير المطلق والشر المطلق، وهنا تبدأ المأساة. إن الفضيلة ـ ولعلها أقل من الطيبة ولكنها لم تزل وحدها قادرة «على التجسد في المؤسسات الباقية» ـ يجب أن تسود على حساب الرجل الطيب كذلك. إن البراءة الطبيعية المطلقة، ولأنها تفعل فعلها بشكل عنيف، هي «في حال حرب مع سلام العالم ومع الرفاه الحقيقي للبشرية» ولذا تتدخل الفضيلة في النهاية لا لمنع الجريمة التي يرتكبها الشر بل لمعاقبة العنف الصادر عن البراءة المطلقة. إن كلاغارت «قد ضربه مَلَك من ملائكة الله! مع هذا، فإن هذا المَلك يجب أن يشنق! والمأساة هي أن القانون قد شرِّع للناس، ولم يشرَّع للملائكة ولا للشياطين. إن القوانين و«المؤسسات الباقية» كلها تتحطم ليس فقط تحت تأثير هجمة الشر

الأزلي بل كذلك تحت تأثير البراءة المطلقة. إن القانون، وهو يتحرك بين الجريمة والفضيلة، لا يستطيع أن يدرك ما وراء المدى البعيد، وإذ إنّه ليس لديه عقوبة يوجهها للشر الأزلي فلا يسعه إلا أن يعاقب الطيبة الأزلية حتى ولو كان الرجل الفاضل، الكابتن فير، يدرك أن عنف هذه الطيبة وحده يكفي لقوة الشر الفاسدة. إن الكمال المطلق - وهذا بنظر ملفيل قد جرى تضمينه في لائحة حقوق الإنسان - يقضي بهلاك الجميع حين يتم إدخاله في الميدان السياسي.

لقد قلنا سابقاً أن عاطفة الشفقة لم تكن تساور عقول وقلوب الذين قاموا بالثورة الأمريكية، فمن يشكّ أن جون آدمز كان على صواب حين كتب يقول: «إن الحسد والحقد لدى الكثرة الكاثرة ضدّ الأغنياء هما من المشاعر العمومية التي لا تحد من غلوائها إلا الضرورة أو الخوف؟ إن المتسول لا يمكن أن يفهم أبداً السبب الذي يجعل شخصاً آخر يركب عربة، وهو لا يملك رغيفاً من الخبز»[28]، ومع ذلك فما من أحد يعرف معنى البؤس إلا وتصيبه الصدمة من هذا البرود الغريب و«الموضوعية» المعتدلة في حكمه على الأمور. إن ملفيل، ولأنه أمريكي، يحسن الرد على الفرضية النظرية لرجال الثورة الفرنسية - أن الإنسان طيب بالطبيعة - ولكنه لا يأخذ بالاعتبار الاهتمام العاطفي الجوهري الكامن وراء نظرياتهم، الاهتمام بمكابدة الكثرة الكاثرة. إن الحسد في نفسية بيلي بدّ ليس حسد الفقراء للأغنياء، بل حسد «الطبيعة الفاسدة» للاستقامة الطبيعية - إنّه كلاغارت الحسود لبيلي بدّ - والشفقة ليست المكابدة التي يعانيها ذاك الذي بقي على قيد الحياة تجاه ذاك المبتلى بالسمنة بل على العكس

(28) مقتبس من: Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress* (Cambridge: [n. pb.], 1952), p. 205.

إنّه بيلي بدّ، الضحية الذي يشعر بالشفقة على الكابتن فير، أي الرجل الذي أرسله إلى الهلاك.

أما الحكاية الكلاسيكية عن الجانب الآخر غير النظري للثورة الفرنسية، حكاية الدافع وراء أقوال وأفعال القائمين الرئيسيين بها، فهي في **المستنطق الأعظم** وفيها يناقض دوستويفسكي الشفقة الخرساء لدى يسوع ضدّ الإشفاق البليغ لدى المستنطق. ذلك أن الشفقة، هي أن تصاب بالصدمة جراء المكابدة التي يقاسيها شخص آخر وكأنها معدية، والإشفاق، هو أن تكون آسفاً من دون أن تصاب بأذى جسدي، وهما ليسا فقط غير متشابهين، بل ربما ليس لأحدهما علاقة بالآخر. إن الشفقة بطبيعتها لا يمكن أن تستثار بمكابدة طبقة بأسرها، أو شعب بأكمله، أو البشرية بأسرها. إنّها لا تستطيع أن تمتد إلى أبعد من مكابدة شخص واحد لتبقى على ما يفترض أن تكون عليه، أي مكابدة مشتركة. إن قوتها تستند إلى قوة العاطفة ذاتها التي هي الضد من العقل، لا تدرك إلا الخاص ولا تفهم ما هو العام ولا قدرة لها على التعميم. كان إثم المستنطق الأعظم أنّه كروبسبيار كان «قد انجذب نحو «الناس الضعفاء»»، ليس فقط لأن مثل هذه الجاذبية لا يمكن تمييزها عن شهوة الحكم، بل كذلك لأنه جرّد المكابدين من شخوصهم وكوّرهم معاً في مجموع ـ شعب التعساء دائماً، الجماهير المكابدة. . .إلخ ـ إن شارة الألوهية في يسوع، بالنسبة إلى دوستويفسكي، كانت بوضوح هي قدرته على أن يمتلك الشفقة للناس جميعاً في أشخاصهم المنفردين، أي من دون تكويرهم بعضهم مع بعض في وحدةٍ ما كونهم بشرية مكابدة واحدة. إن عظمة الحكاية، بمعزل عن منطوياتها اللاهوتية، تكمن في أنّها تجعلنا نشعر بزيف العبارات المثالية، المتسمة بالمبالغة الحمقاء، للإشفاق الرائع في اللحظة التي تواجه فيها الشفقة.

ويرتبط بهذا العجز عن التعميم ارتباطاً وثيقاً ذلك الصمت الغريب، أو على الأقل السماجة في التعبير عن علامة الطيبة بكلمات هي على الضد من بلاغة الفضيلة، كما أنها علامة الشفقة على الضد من ثرثرة الإشفاق. إن الشفقة والعاطفة ليستا صامتتين، ولكن لغتهما تتألف من الإشارات وتعابير الملامح ولا تتألف من كلمات. إن يسوع، لأنه أصغى إلى خطاب المستنطق الأعظم بشفقة، كما لم تكن تعوزه المحاججات، ظلّ صامتاً وقد صدمته المكابدة التي توارت خلف التدفق اليسير للمنولوج العظيم لخصمه. إن شدّة هذا الإصغاء تحوّل المنولوج إلى حوار، ولكنه لا يمكن أن ينتهي إلا بالإشارة، إشارة القبلة، ولا ينتهي بكلمات. وإنّه على هذا النحو من الشفقة ـ وهذه المرة شفقة ذلك الذي هلك نحو المكابدة العاطفية التي شعر بها نحوه الرجل الذي قاده إلى الهلاك ـ أن أنهى بيلي بدّ حياته كذلك، فإن المحاججة بشأن جملة الكابتن وقوله «رعى الله الكابتن فير!» هي بالتحديد أقرب إلى إشارة منها إلى كلام. إن الشفقة، وهي هنا شبيهة بالحب، تلغي المسافة، وتلغي الوسط الموجود دائماً في التواصل الإنساني، وإذا كانت الفضيلة مستعدة على الدوام بأن تؤكد أن مكابدة الحيف أفضل من فعله، فإن الشفقة ستتجاوز ذلك بالقول بإخلاص تام وحتى ساذج بأن الأسهل أن تكابد من أن ترى الآخرين يكابدون.

وبما أن الشفقة تلغي المسافة، أي الحيّز الدنيوي بين الناس، حيث تقع الأمور السياسية ويقع ميدان الشؤون الإنسانية بأسره، فإن الشفقة تبقى من الناحية السياسية أمراً لا علاقة له بالموضوع ومن دون نتيجة. إنّها، على حدّ قول ملفيل، غير قادرة على إقامة «مؤسسات باقية». إن صمت يسوع في **المستنطق الأعظم** وتمتمة بيلي بدّ يشيران إلى الأمر ذاته، أي عدم قدرتهما (أو عدم استعدادهما)

لِكُلّ الكلام التنبؤي أو المجادل به، وفيه يتكلم أحدهم إلى شخص ما بشأن شيء يهمهما لأنه يجري بينهما. إن مثل هذا الاهتمام الكلامي والمجادل في العالم هو أمر غريب على الشفقة التي تتجه بشكل منفرد وبقوة عاطفية نحو المكابد نفسه. إن الشفقة لا تنطق إلا بالمقدار الذي تجيب فيه مباشرة على مجرد الصوت التعبيري والإشارات. والقاعدة هي أن الشفقة لا تقدّم على تغيير الأحوال الدنيوية لغرض التخفيف من المكابدة الإنسانية، ولكنها إن فعلت ذلك، فإنها تنأى بنفسها عن العمليات المطولة المتعبة للإقناع والتفاوض والتسوية، والتي هي أساليب القانون والسياسة، وتعطي صوتها للمكابدة ذاتها التي يجب أن تطالب بعملٍ سريع ومباشر، أي تطالب بعملٍ بوسيلة العنف.

هنا أيضاً نجد أن العلاقة بين ظاهرتي الطيبة والشفقة واضحة للعيان. ذلك أن الطيبة التي هي أبعد مدى من الفضيلة، وأبعد مدى من الغواية، والتي هي جاهلة بالتفكير المحاجج الذي به يتقي المرء الغوايات، ويتوصل إلى معرفة طرائق النزعة الشريرة، هي كذلك، أي الطيبة، غير قادرة على تعلم فنون الإقناع والجدال. إن المبدأ الأساسي العظيم في الأنظمة القانونية المتحضرة كلها، والذي يقضي بأن البيّنة على من ادعى، ينبع من البصيرة العميقة التي ترى أن الذنب وحده هو الذي يمكن إثباته بشكل لا ينقض. أما البراءة، بقدر ما هي أكثر من النطق بجملة «غير مذنب»، فإنها على العكس لا يمكن إثباتها، ولكنها يجب أن تقبل على أساس الثقة، وبذلك فإن المشكلة هي أن هذه الثقة لا يمكن إسنادها بالكلمة المقدمة التي يمكن أن تكون كلمة كاذبة. لقد كان بوسع بيلي بدّ أن يتكلم بلسان الملائكة، إلا أنّه لم يكن قادراً على تفنيد التهم الخاصة «بالشر الأولي» التي وجهت إليه؛ لم يكن بوسعه سوى رفع يده ليردي الذي اتهمه قتيلاً.

من الواضح أن ملفيل قد نقض الجريمة الأسطورية البدائية، هابيل قتل قابيل، والتي لعبت دوراً كبيراً في مذهبنا بالتفكير السياسي، ولكن ذلك النقض لم يكن اعتباطياً، فهو سار على منوال ما قام به رجال الثورة الفرنسية من نقض فكرة الإثم الأصلي وأحلوا محلّها فكرة الطيبة الأصلية. إن ملفيل نفسه يضع السؤال المرشد لحكايته في المقدمة: كيف كان من الممكن بعد «تصحيح أخطاء العالم القديم الوراثية أن تصبح الثورة ذاتها على الفور معتدية، وأكثر اضطهاداً من الملك؟» وقد وجد الجواب ـ وبشكل يثير الدهشة، إذا نظرنا إلى التعادل المعروف للطبيعة مع الخنوع والضعف ـ وهو أن الطيبة قوية، ولعلها أقوى حتى من نزعة الشر، ولكنها تشاطر «الشر الأولي» العنف الكامن في القوة كلها والضار بِكُلّ أشكال التنظيم السياسي الكامن. هذا وكأن ملفيل يقول: فلنفرض أنّه من الآن فصاعداً أن حجر الأساس لحياتنا السياسية سيكون أن قابيل قتل هابيل. ألا ترى أنه من هذه الفعلة العنيفة ستتوالى سلسلة ارتكاب الخطايا نفسها، باستثناء أن البشرية الآن لن تتعزى بأن العنف الذي يجب أن تسميه جريمة هو في واقع الأمر صفة مميزة من صفات الأشرار فقط؟

4

من المشكوك فيه كثيراً أن روسو اكتشف الشفقة من خلال المكابدة مع آخرين، كما أنَّ من المحتمل جداً أنه كان في هذا الصدد وغيره يسترشد بتمرده ضدّ المجتمع الراقي، لا سيما ضدّ عدم الاكتراث الواضح الذي يبديه هذا المجتمع نحو مكابدة المحيطين به من الناس. لقد استصرخ ما في قلبه من طاقات ضدّ عدم الاكتراث المتفشي في الصالونات الأدبية وضد «تحجر» العقل، وكلاهما سيقول «عند مشاهدة سوء طالع الآخرين: اذهب إلى الجحيم إذا

رغبت، فأنا آمن»[29]. وإذ أثارت قلبه محنة الآخرين، فإنه بات منشغلاً بقلبه وما فيه من أحاسيس، وليس بمكابدة الآخرين، فسحره ما في قلبه من أمزجة ونزوات وهي تتفتح في مرابع المتعة اللذيذة للألفة التي كان روسو من أوائل مكتشفيها، والتي بدأت منذ ذلك الحين تلعب دورها المهم في تشكيل الوعي الحديث. وفي هذا الحيّز من الألفة أضحت الشفقة تثرثر، كما يقال رمزياً، لأنها صارت هي وغيرها من العواطف والمكابدات تفعل فعلها كحافز يقوي سلسلة العواطف المكتشفة حديثاً. إن الشفقة، بعبارة أخرى، قد فهمت بصفتها عاطفة أو إحساساً، والإحساس الذي يماثل عاطفة الشفقة هو بالطبع الإشفاق.

لعل الإشفاق هو تحريف للشفقة، ولكن بديله هو التضامن. وإنّه من خلال الإشفاق يغدو الإنسان «منجذباً نحو الناس الضعفاء»، ولكن من خلال التضامن يقوم الإنسان عمداً وبهدوء بإقامة مجموعة من المصالح مع المضطَهَدين والمستَغَلين.

وتكون المصلحة المشتركة عندئذٍ هي «عظمة الإنسان» أو «شرف الجنس البشري»، أو وقار الإنسان. ذلك أن التضامن، ولأنه يشاطر العقل وبالنتيجة يشاطره في التعميم، قادر على أن يدرك الكثرة الكاثرة بشكل مفهومي، وليس فقط السواد الأعظم من طبقةٍ أو أمةٍ أو شعب، وإنما السواد الأعظم من البشرية جمعاء في نهاية المطاف. ولكن هذا التضامن، وإن كان قد يستثار عن طريق المكابدة، إلا أنّه لا يقاد من قبلها، وهو يتفهم الأقوياء والأغنياء بقدرٍ لا يقل عن تفهمه للضعفاء والفقراء. إنّه بالمقارنة مع عاطفة

(29) انظر: Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality*, p. 226.

الإشفاق قد يبدو بارداً وتجريبياً، ذلك أنّه يظل ملتزماً بأفكار ـ العظمة أو الشرف أو الوقار ـ وليس بأي نوع من أنواع «المحبة» للبشر. إن الإشفاق، لأنّه لم يضرب بالصميم ولأنه يحافظ على الابتعاد عن العاطفة، يمكنه أن ينجح حيث تفشل الشفقة دائماً. إنّه يستطيع أن يمتد إلى الكثرة الكاثرة لذا فإنه بالنتجة يدخل مجال العموم شأنه في ذلك شأن التضامن. ولكن الإشفاق، على عكس التضامن، لا ينظر إلى الحظ وسوء الحظ، إلى الأقوياء والضعفاء، بمنظار واحد. إن الإشفاق لا يستطيع البقاء من دون وجود سوء الحظ، فهو بالنتيجة لديه من المصلحة المكتسبة بوجود التعساء بمقدار المصلحة المكتسبة للتعطش للسلطة بوجود الضعفاء. يضاف إلى هذا فإن الإشفاق، بحكم كونه عاطفة، يمكن الاستمتاع به لذاته، وإن هذا يؤدي آلياً إلى تمجيد قضيته وهي مكابدة الآخرين. وإذا تكلّمنا بلغة المصطلحات نجد أن التضامن هو مبدأ بوسعه أن يلهم الفعل ويقوده، والشفقة هي عاطفة من العواطف، والإشفاق هو إحساس من الأحاسيس. لقد كان تمجيد روبسبيار، ومديحه للمكابدة باعتبارها ينبوع الفضيلة، تمجيداً ومديحاً عاطفياً تحسسياً بالمعنى الحرفي للكلمة، فهو على هذا النحو يعتبر تمجيداً ومديحاً خطيراً جداً حتى وإن لم يكن مجرد ذريعة لشهوة الحكم كما نظن.

إن الإشفاق، بصفته ينبوع الفضيلة، قد برهن على أنّه يمتلك من طاقة القسوة أكثر من القسوة ذاتها. إن الكلمات الآتية: «رأفةً بالإنسانية وحباً لها، كونوا لا إنسانيين». هي كلمات مأخوذة عشوائياً من طلب قدمه أحد أقسام كومونة باريس إلى المؤتمر الوطني، وهي كلمات ليست عرضية ولا متطرفة، إنّها لغة الإشفاق الجديرة بالتصديق. وقد أعقبها تعليل فج وإن كان دقيقاً ومعروفاً جيداً لقسوة الإشفاق: «وهكذا، فإن الجرّاح النابه

والمعين بمبضعه القاسي والخيّر يقطع العضو المتفسخ ليحفظ جسم المريض»[30]. يضاف إلى هذا أن الأحاسيس، تمييزاً لها عن العاطفة والمبدأ، لا حدود لها، وحتى لو أن روبسبيار كان مدفوعاً بعاطفة الشفقة، فإن شفقته كانت ستصبح إشفاقاً حين أظهرها للعلن، حيث لم يعد قادراً على توجيهها نحو مكابدة معينة وتركيزها على أشخاص معينين. إن ما كان مجرد عواطف حقيقية قد تحول إلى ما لا يعد ولا يحصى من الأمور ليستجيب استجابة حسنة للمكابدة التي لا حدود لها للكثرة الكاثرة وأعدادها الساحقة. وعلى الشاكلة ذاتها، فإن روبسبيار قد فقد القدرة على إقامة صلات الوئام مع الأفراد بوضعهم الفردي. إن طوفان المكابدة من حوله، وبحر العواطف الهائج في داخله المعد لتلقي الطوفان والاستجابة له، قد أغرقا الاعتبارات المعينة كلها، اعتبارات الصداقة بما لا يقل عن اعتبارات فن الحكم والمبدأ. إن هذه هي الأمور التي يجب أن نبحث عنها للعثور على جذور عدم الثقة المدهش لدى روبسبيار، وهي صفة حجبت الخيانة الأكبر التي قامت بدور كبير جداً في المذهب الثوري، لا أن نبحث عن أي نقص بعينه في شخصية روبسبيار. ومنذ أيام الثورة الفرنسية كانت الأحاسيس التي لا حدود لها هي التي جعلت الثوريين غير حساسين، بشكل لافت، للواقع عموماً ولواقع الأشخاص خصوصاً والذين لم يشعروا تجاههم بندم يحز في القلب عندما ضحوا بهم على مذبح «مبادئهم»، أو من أجل مسار التاريخ، أو من أجل

---

(30) إن وثائق الأقسام الباريسية التي نشرت الآن أول مرة بلغتين (الفرنسية والألمانية) مليئة بصياغات شبيهة بهذه التي اقتبست من هامش رقم 3 من هذا الفصل. وعلى العموم فمن الممكن القول إنّ الخطيب كلّما كان متعطشاً للدماء فإنه سيصّر على رهافة روحه (Ces tendres affections de l'âme).

قضية الثورة. وفي حين أن عدم الحساسية هذا تجاه الواقع، وهو تبلّد في الشعور محمّل بالعاطفة، كان واضحاً أصلاً في سلوك روبسبيار، في عدم مسؤوليته وعدم الوثوق به، فقد أضحى ذلك عاملاً سياسياً ذا أهمية بالنسبة إلى روبسبيار فقط، بحيث أدخل الأمر في الصراع الطائفي للثورة[31].

يمكن القول من الناحية السياسية إن العلة في فضيلة روبسبيار هي أنّها كانت فضيلة بلا حدود. إنّه ما كان ليرى، في الحكمة العظيمة لمونتيسكيو التي تقول بأنه حتى الفضيلة يجب أن يكون لها حدودها، سوى أنّها رأي مأثور عن قلب بارد. وإذا أخذنا بالحكمة المشكوك بها الناشئة عن إدراك الأمور بعد حدوثها فسنتمكن من إدراك الحكمة الأعظم مونتيسكيو الناشئة عن التبصر بعواقب الأمور، ونرى كيف أن فضيلة روبسبيار الموحى بها من الإشفاق قد عاثت فساداً بالعدالة واستخفت بالقوانين منذ بداية حكمه[32]. وإذا قيست تلك الفضيلة على أساس ما جرى من المكابدة الشديدة التي عانتها الأغلبية الساحقة من الشعب، والتحيز في تطبيق العدالة والقانون، وتطبيق القواعد ذاتها على الذين يعيشون في القصور والذين ينامون

---

(31) انظر: Thompson, *Robespierre*, p. 108.

ويذكر طومبسون في كتابه أن دزمولين (Desmoulins) قد قال لروبسبيار في عام 1790: «إنّك مخلص لمبادئك، مهما كان إخلاصك لأصدقائك».

(32) ولنضرب مثلاً، فقد أصر روبسبيار على القول، وهو يتحدث عن موضوع الحكومة الثورية: «ليس الموضوع هو عرقلة عدالة الشعب بأشكال جديدة، فمن الضروري أن يكون في القانون الجزائي شيء من الغموض لأن الطابع الراهن للمؤتمرات، كونه المخادعة والرياء، لذا لا بدّ من أن تتمكن العدالة من إلقاء القبض عليها بشتى الأشكال»، في خطاب في المؤتمر الوطني بتاريخ 26 تموز/ يوليو 1794؛ انظر: Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 3, p. 723.

وانظر ما بعده، بشأن مشكلة النفاق الذي به برّر روبسبيار زوال حكم القانون في العدالة الشعبية.

تحت جسور باريس، فهي مهزلة من المهازل. ومنذ أن فتحت الثورة أبواب الميدان السياسي أمام الفقراء، فإن هذا الميدان قد غدا «اجتماعياً» حقاً. لقد طغت عليه المشاغل والهموم التي تجري في واقع الحال داخل البيوت، وهي حتى ولو أتيح لها دخول الميدان العام فإنها لا يمكن حلها بوسيلة سياسية، فهي أمور إدارية يتولاها خبراء، وليست قضايا يمكن تسويتها بالعملية المزدوجة من قرار وإقناع. صحيح أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية قد أقحمت على الميدان العام قبل الثورات التي نشبت في أواخر القرن الثامن عشر، وأن تحويل الحكومة إلى إدارة، واستبدال الإجراءات البيروقراطية بالحكم الفردي، وما صاحب ذلك من تحويل القوانين إلى مراسيم، كلها كانت صفة بارزة من صفات الحكم المطلق. ولكن وبسقوط السلطة السياسية والقانونية وظهور الثورة فإن الشعب، وليس المشاكل العامة الاقتصادية والمالية، هو الذي كان أمام التحدي، وهذا الشعب لم يتطفل فقط على الميدان السياسي، بل هجم عليه هجوماً. إن حاجته كانت عنيفة وتأتي قبل السياسة؛ وقد بدا أن العنف وحده كان من القوة والسرعة بما يكفي لمساعدته.

وعلى الشاكلة ذاتها نجد أن قضية السياسة برمتها، وبضمنها المعضلة الأعظم آنئذٍ وهي معضلة شكل الحكومة، باتت مسألة من مسائل الشؤون الخارجية، فكما أنَّ لويس السادس عشر كان قد قطع رأسه بصفته خائناً وليس بصفته مستبداً، كذلك فإن مسألة الملكية إزاء الجمهورية تحولت بأسرها إلى أمرٍ من أمور العدوان الخارجي المسلح ضدّ الأمة الفرنسية. كانت هذه هي النقلة الحاسمة ذاتها التي حدثت منذ نقطة التحول للثورة، والتي شخصناها سابقاً بأنها نقلة من أشكال الحكومة إلى «الطيبة الطبيعية لطبقة من الطبقات»، أو النقلة من الجمهورية إلى الشعب. وإنّه عند هذه النقطة نجد من الناحية

التاريخية أن الثورة قد انحلت إلى حرب، إلى حرب أهلية في الداخل وإلى حروب أجنبية في الخارج، واكب ذلك إننا رأينا سلطة الشعب التي كُسبت حديثاً ولم تُشكل كما ينبغي قط، قد انحلت إلى فوضى العنف. وإذا كانت مسألة شكل الحكومة الجديد ستتقرر في ساحة القتال، فالعنف إذاً، وليست السلطة، هو الذي سيغير كفة الميزان. وإذا كان التحرر من الفقر وموضوع سعادة الشعب هما وحدهما الغرضان الحقيقيان للثورة وليس غيرهما، فإن المُلحة التجديفية الشبابية التي أطلقها سان ـ جوست والتي كانت ما يلي: «ما من شيء يشابه الفضيلة شبهاً كبيراً كالجريمة الكبرى»، لم تكن أكثر من ملاحظة يومية، لذلك اتبعت والحال هذه، بأن كلّ شيء يجب «أن يتاح للذين يعملون في الاتجاه الثوري»[33].

إن من الصعب العثور على جملة كهذه في موسوعات الخطابة الثورية، جملة تشير بدقة كبيرة إلى القضايا التي اختلف فيها المؤسسون والمحررون من رجال الثورة الأمريكية مع الذين في فرنسا، فاتجاه الثورة الأمريكية ظلّ ملتزماً بتأسيس الحرية وإقامة المؤسسات المستدامة، ولم يكن هناك شيء متاح بالنسبة إلى الذين عملوا في ذلك الاتجاه خارج إطار حرب أهلية. إن اتجاه الثورة الفرنسية قد انحرف منذ البداية عن هذا المسار في التأسيس من خلال الحدوث الفوري للمكابدة؛ لقد تقرر ذلك الاتجاه بمقتضيات التحرر ليس من الاستبداد بل من الضرورة، وقد فعّلته الشدة التي لا

(33) إن العبارة جاءت كونها مبدأ في «توجيه للسلطات المشكّلة» الذي وضعته اللجنة المؤقتة المكلفة بإدارة القانون الثوري في ليون. وإنّه لما هو مميَّز حقاً أن الثورة هنا كانت قد أُشعلت حصراً «للطبقة الواسعة جداً من الفقراء»، انظر: Markov and Soboul, eds., *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794*, no. 52.

حدود لها لبؤس الشعب والإشفاق الذي أوحى به هذا البؤس. إنّها حال انعدام القانون الناشئ عن أن «كلّ شيء متاح» انبعثت هنا من أحاسيس القلب التي ساعد عدم محدوديتها ذاته في إطلاق تيار لا حدود له من العنف.

لم يكن رجال الثورة الأمريكية يجهلون القوة الكبيرة التي يمكن أن يطلقها العنف والانتهاك المتعمد لقوانين المجتمع المدني. على العكس، فإن الذهول والمقت لسماع الأنباء عن عهد الرعب السائد في فرنسا كانا في الولايات المتحدة أكبر وأكثر إجماعاً مما هما في أوروبا، وهذه حقيقة يمكن تفسيرها بالتعود الأوسع نطاقاً على العنف وزوال حكم القانون الموجودين في قطر استعماري. كانت الدروب الأولى في أرجاء «البرية القفراء التي لم يجر الحديث عنها» قد فتحت آنئذٍ، كما أنّها ظلت مفتوحة لمئات من السنين القادمة، وكان ذلك «على العموم من قبل عناصر شريرة جداً»، وكأن «الخطوات الأولى لا تخطئ.. والأشجار الأولى لا تقطع من دون انتهاكات رهيبة وتخريب مفاجئ»[34]. ولكن، ومع أن أولئك الذين أسرعوا بالخروج من المجتمع، لأسباب مختلفة، واتجهوا نحو البرية القفراء كانوا قد تصرفوا وكأن كلّ شيء مباح لهم بعد تركهم الوسط الذي يسود فيه القانون، وما خطر قط ببالهم هم أنفسهم، أو ببال الذين شاهدوهم، أو حتى ببال الذين أعجبوا بهم، أن شريعة جديدة وعالماً جديداً سينبثق من مثل تصرفهم وسلوكهم هذا. ومهما كانت الأفعال إجرامية وحتى وحشية تلك التي ساعدت على استيطان القارة الأمريكية، فإنها ظلت أعمالاً قام بها أشخاص منفردون، فإذا كانت قد أعطت سبباً للتعليم والتأمل، وإذا كان ذلك التأمل ربما ينصب

(34) انظر الرسالة رقم 3 في: J. Hector St. John de Crévecoeur, *Letters from an American Farmer* (New York: [Dutton Paperback Edition], 1957).

على بعض الإمكانات الوحشية الكامنة في الطبيعة البشرية، ولا ينصب على السلوك السياسي لمجموعات منظمة، فهو لا ينصب بالتأكيد على ضرورة تاريخية يمكن لها أن تتقدم عن طريق الجرائم والمجرمين.

ومن المؤكّد أن الذين سكنوا تخوم أمريكا كانوا ينتمون كذلك إلى الشعب الذي من أجله تمّ تصميم وتشكيل الكيان السياسي الجديد، ولكنهم لا هم ولا الذين سكنوا الأقاليم المأهولة أصبح ينظر إليهم من قبل المؤسسين بصيغة المفرد. إن كلمة «شعب» تحتفظ بالنسبة إلى المؤسسين بمعنى التعدد لأنواع لا تعد ولا تحصى من الكثرة الكاثرة التي تكمن أبهتها بتعدديتها ذاتها. لذلك، فإن معارضة الرأي العام، وهو الإجماع الممكن للجميع، كانت إحدى الأمور التي يتفق عليها رجال الثورة الأمريكية اتفاقاً تاماً؛ لقد كانوا يعرفون أن الميدان العام في جمهورية يتكون عن طريق تبادل الرأي بين متساوين، وأن هذا الميدان سيختفي في اللحظة التي يصبح فيها التبادل أمراً لا ضرورة له لأن المتساوين أصبحوا جميعاً من الرأي ذاته. إنّهم لم يشيروا قط في مساجلاتهم إلى رأي عام، كما فعل روبسبيار ورجال الثورة الفرنسية بثبات ليضيفوا قوة إلى آرائهم نفسها. كان حكم الرأي العام بنظر المؤسسين شكلاً من أشكال الاستبداد. إلى هذا الحد فعلاً كان المفهوم الأمريكي للشعب يتماهى مع جموع من الأصوات والمصالح، بحيثُ إنَّ جيفرسون جعل ذلك مبدأ «لجعلنا أمة واحدة تجاه الاهتمامات الأجنبية، ويبقى علينا أن نكون متميزين عن بعضنا في الاهتمامات المحلية»[35] تماماً كما

(35) في رسالة إلى ماديسون من باريس بتاريخ 16 كانون الأول/ ديسمبر 1786.

أكدّ ماديسون أن إدارتهم «تشكل المهمة الأساسية. للتشريع، وتنطوي على روحية حزب وطائفة في عمليات الحكومة». إن النبرة الإيجابية هنا بخصوص الطائفة جديرة بالملاحظة، لأنها تتعارض تعارضاً صارخاً مع المذهب الكلاسيكي الذي كان الآباء المؤسسون يعيرونه أشدّ الاهتمام. ولا بدّ أن ماديسون كان مدركاً لانحرافه في مسألة مهمة كهذه، وكان صريحاً في بيان السبب لذلك، وهو تبصّره في طبيعة العقل الإنساني وليس في التأمل بتنوع المصالح المتعارضة في المجتمع. إن الحزب والطائفة في الحكومة بالنسبة إليه أمر يعادل الأصوات المتعددة والاختلافات الكثيرة في الرأي، والتي يجب أن تستمر، «طالما أنَّ عقل الإنسان مستمر في كونه معرّضاً للخطأ وغير معصوم، وطالما أنَّ الإنسان حرّ في استخدامه»[36].

وحقيقة الأمر هي بالطبع أن نوع الجموع التي مثّلها في البداية مؤسسو الجمهورية الأمريكية ومن ثمّ شكلوها سياسياً هي، جموع إن وجدت أصلاً في أوروبا فقد زالت من الوجود بالتأكيد حينما قارب المرء الطبقة السفلى من السكان. إن الـ «البؤساء» (Malheureux) الذين أخرجتهم الثورة الفرنسية من ظلمة بؤسهم لم يكونوا جموعاً إلا بالمعنى العددي فقط. إن الصورة التي وضعها روسو «لجموع متحدة في جسم واحد»، وتحرّكها إرادة واحدة، كانت وصفاً دقيقاً لما كانوا هم عليه فعلاً، ذلك أن الذي كان يحفزهم هو مطلب الخبز، والصرخة من أجل الخبز كان يجري النطق بها دائماً بصوت واحد. وبقدر ما نحن جميعاً بحاجة إلى الخبز فنحن كلنا سواء حقاً، ولنا أن نتوحد في جسد واحد. إن الأمر ليس على الإطلاق مجرد

(36) انظر: J. E. Cooke, ed., *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 10.

مسألة نظرية خاطئة بأن المفهوم الفرنسي للشعب حمل معه منذ البداية معنى وحش متعدد الرؤوس، كتلة تتحرك كجسد واحد وتعمل وكأنها مسكونة بإرادة واحدة؛ ولئن كانت هذه الفكرة قد انتشرت في أركان الأرض الأربعة، فليس ذلك بسبب تأثير الأفكار المجردة، وإنما بسبب صدقيتها البداهية في ظلّ ظروف الفقر المهين. إن المشكلة السياسية التي يخبئها شقاء الناس هي أن التعدد يمكن في الحقيقة أن يلبس لبوس الواحد الأحد، وإن المكابدة تلد أمزجة وعواطف ومواقف تشابه التضامن إلى حدّ الارتباك، وأخيراً وليس آخراً أن الإشفاق تجاه المتعددين يمكن أن يخلط بسهولة مع الشفقة تجاه شخص واحد حين تلتصق «الحمية العاطفية» بشيء تبدو أحاديته أنّها تحقق متطلبات الشفقة، في حين إن شدته تماثل في الوقت ذاته اللامحدودية للعاطفة المحض. كان روبسبيار قد قارن ذات مرة الأمة بالأوقيانوس. إن أوقيانوس البؤس والشقاء والمشاعر المتلاطمة كأمواج البحر والتي يثيرها ذلك المحيط قد اجتمعت لأغراض أسس الحرية.

إن الحكمة الفائقة للمؤسسين الأمريكيين هي في النظرية والتطبيق واضحة كلّ الوضوح وذات أثر في النفوس، إلا أنّها لم تحمل معها من القدرة على الإقناع والصدقية ما يكفي لكي تسود في تقاليد الثورة. لكأن الثورة الأمريكية قد تحققت في داخل برج عاجي لم يخترقه المشهد المخيف للبؤس الإنساني والأصوات الملعلعة للفقر المهين. لقد كان ذلك هو مشهد الصوت للإنسانية وللجنس البشري معاً، وظل قائماً أمداً طويلاً. وإذ لم يكن هناك من مكابدة تحيط برجال الثورة الأمريكية تثير عواطفهم، ولا حاجات ملحّة جداً تغريهم بالاستسلام للضرورة، ولا إشفاق يجعلهم ينحرفون عن العقل، فقد ظلوا رجال فعل من البداية إلى النهاية من إعلان

الاستقلال إلى صياغة الدستور. إن واقعيتهم الصحيحة لم تتعرض قط للأمل المنافي للعقل بأن الإنسان الذي أدانته المسيحية بأنه آثم وفاسد في طبيعته قد يتكشف مع ذلك بأنه ملاك. وبما أن العاطفة لم تغرهم أبداً بأنبل أشكالها وهو الشفقة، فقد وجدوا سهلاً التفكير بالعاطفة بصيغة الرغبة وكذلك تجريدها من فحوى معناها الأصلي والذي هو أن تكابد وأن تبقى. إن هذا الافتقار للتجربة يعطي نظرياتهم ـ وإن كانت صحيحة ـ سمة الخفة وانعدام الوزن، مما قد يعرض دوامها للخطر. ذلك أن الثبات هو الذي يمكّن الإنسان من الديمومة والاستمرارية. إن فكرهم لم يأخذهم إلى أبعد من تلك النقطة التي هي فهم الحكومة على صورة عقل فردي وتأويل حكم الحكومة للمحكومين وفقاً للنموذج العريق في القدم، وهو تحكّم العقل بالعواطف. إن وضع «عدم العقلانية» للرغبات والعواطف تحت سيطرة العقلانية كانت بالطبع فكرة عزيزة على قلب عصر التنوير، وهي فكرة سرعان ما وجد أنها ليست بالمستوى المطلوب من جوانب عديدة، لا سيّما في معادلتها السطحية للفكر مع العقل وللعقل مع العقلانية.

بيد أن هناك جانباً آخر لهذا الأمر، فمهما تكن الأشواق والعواطف، ومهما تكن علاقاتها الحقيقية بالفكر والعقل، فهي بالتأكيد تحتل مكانها في القلب الإنساني. ولا يقتصر الأمر على أنَّ القلب الإنساني هو مكان مظلم لا يمكن للعين الإنسانية أن تخترقه على نحو مؤكّد. إن صفات القلب تحتاج إلى ظلام وإلى حماية من ضوء الجمهور وذلك لكي تنمو وتظل على ما أريد لها أن تكون، دوافع دفينة ليست للعرض أمام الجمهور. ومهما يكن الدافع صميمياً، ما إن يجري إخراجه وعرضه على الجمهور للكشف عليه يصبح موضوعاً للشك لا للتبصر؛ وحين يسقط عليه ضوء الجمهور فهو يظهر ويشع، ولكن، وعلى خلاف الأفعال والكلمات التي يقصد منها أن تظهر، والتي يتعلق وجودها ذاته بالظهور، فإن الدوافع وراء

الأفعال والكلمات إنّما تتحطم في جوهرها من خلال الظهور؛ وهي حين تظهر فهي تصبح «مجرد مظاهر»، ومن ورائها قد تختبئ دوافع خفية مثل النفاق والخديعة. إن المنطق نفسه المحزن للقلب الإنساني، والذي جعل «البحوث الحديثة الخاصة بالدوافع» تتطور بشكل آلي إلى نوع غريب من الخزانة لحفظ الرذائل الإنسانية، إلى علم حقيقي هو علم بغض الجنس البشري. إن هذا المنطق قد جعل روبسبيار وأتباعه ما إن عادلوا الفضيلة بصفات القلب، يرون الدس والافتراء، الغدر والنفاق، في كلّ مكان. إن نزعة الشك الفتاكة، الكلية الحضور بشكل ساطع من خلال الثورة الفرنسية حتى قبل أن يحدد «قانون المشبوهين» منطوياتها الرهيبة، والتي لم تكن موجودة أبداً عند حدوث الخلافات المريرة بين رجال الثورة الأمريكية، هي نزعة انبثقت مباشرة من هذا التأكيد الذي ليس في مكانه على القلب بصفته مصدر الفضيلة السياسية على أن القلب هو روح مستقيمة، وطبع أخلاقي.

يضاف إلى هذا أن القلب ـ كما كان الأخلاقيون الفرنسيون العظام من مونتاينه إلى باسكال قد عرفوا جيداً، حتى قبل أن يعرف النفسانيون الكبار في القرن التاسع عشر مثل كيركغارد (Kierkegard) ودوستويفسكي ونيتشه ـ يحافظ على مصادره حية من خلال كفاح متواصل يجري في ظلامه ومن جراء ظلامه. وحين نقول إن ما من أحد إلا الله يمكنه أن يرى (أو ربما يمكنه أن يتحمل أن يرى) عُري القلب الإنساني، وحين نقول «ما من أحد»، فهذا يشمل نفس المرء عينها، لا لسبب إلا لأن حسَّنا بالواقع الجلي مرتبط كلّ الارتباط بحضور الآخرين، بحيث إننا لا نستطيع أبداً أن نتأكد من أي شيء نعرفه نحن وحدنا وليس أي أحد آخر. إن نتيجة هذا الخفاء هي أن حياتنا النفسانية بأسرها، وعملية الأمزجة في أرواحنا، قد لعنت بلعنة شكّ نشعر باستمرار أن علينا أن نثيره ضدّ أنفسنا، وضدّ دوافعنا الدفينة.

كان روبسبيار لا يثق بالآخرين بشكل مأفون، ولا يثق حتى بأصدقائه المقربين، وقد انبثق عدم الثقة هذا في النهاية من شكه بنفسه، ذلك الشك الذي لم يكن مأفوناً بل طبيعياً جداً. وبما أن عقيدته ذاتها أجبرته على أن يقوم بدور الرجل «الذي لا يمكن إفساده» علناً ويومياً، وأن يقوم بعرض فضيلته، بفتح قلبه كما كان يفهمه، مرة في الأسبوع على الأقل، فكيف كان متأكداً بأنه لم يكن ذلك الذي يخشاه كثيراً في حياته، ألا وهو المنافق؟ إن القلب يعرف الكثير من مثل هذه الصراعات الحميمة، ويعرف أيضاً أن ما هو مستقيم حين يكون مخفياً لا بدّ أن يبدو غير مستقيم حين يعرض للعيان. إنّه يعرف كيف يتعامل مع مشاكل الظلام هذه وفقاً «لمنطقه» الخاص به، وإن كان لا يجد حلاً لها، إذ إنَّ الحل يتطلب الضياء. إنّه ضياء العالم بالضبط الذي يشوه حياة القلب. إن حقيقة الروح الممزّقة التي قال بها روسو، بصرف النظر عن وظيفتها في تشكيل الإرادة الجماعيّة هي أن القلب لا يبدأ بالخفقان بشكل صحيح إلا حين يفجع أو يكون ممزقاً جراء الخصام، ولكن هذه الحقيقة لا يمكن لها أن تسود خارج حياة الروح وداخل ميدان الشؤون الإنسانية.

لقد نقل روبسبيار خصومات الروح، وما قال به روسو عن الـ Ame déchirée، إلى السياسة، حيث غدت قتالةً لأنها غير قابلة للحل. «إن البحث عن المنافقين لا حدود له، ولا يمكن أن ينتج عنه سوى الفوضى»[37]. وإذا كانت «الوطنية من شؤون القلب» كما يقول روبسبيار، فعهد الفضيلة إذاً لا بدّ أن يكون في أسوأ الأحوال هو

---

(37) انظر: Palmer, *Twelve who Ruled; the Committee of Public Safety, During the Terror*, p. 163.

حكم النفاق، وفي أحسنها هو المعركة التي لا تنتهي لاستكشاف المنافقين، وهي معركة لا تنتهي إلا بالهزيمة لسبب بسيط هو أن من المستحيل التمييز بين الوطني الحق والوطني المزيف. وحين قام روبسبيار بعرض وطنيته الحميمة أو فضيلته المتشككة دائماً علناً، فإنّهما لم تعودا مبادئ يسترشد بها في العمل أو من الدوافع التي يمكن استلهامها. إنّهما قد انحطتا إلى مجرد مظاهر وأصبحتا جزءاً من عرض تمثيلي، لا بدّ أن يقوم فيه «طرطوف» (Tartuffe) بتمثيل الدور الرئيسي [وكلمة طرطوف معناها المنافق]. لكأن شكّ ديكارت: أنا أشك، فأنا إذا موجود، هو ذلك الشك الذي أضحى المبدأ للميدان السياسي، والسبب في ذلك هو أن روبسبيار كان أضفى على صنائع الأفعال ذلك الانكفاء الذاتي نفسه الذي أضفاه ديكارت على تنميقات الفكر. ومن المؤكّد أن كلّ صنيع من الصنائع له دوافعه، كما أنَّ له هدفه ومبدؤه، ولكن الفعل ذاته، وإن كان يعلن هدفه ويشهر مبدأه، فهو لا يكشف عن الدافع الدفين للفاعل. إن دوافعه تبقى غامضة، وهي لا تشع بل تبقى مخفية ليس فقط عن الآخرين بل مخفية معظم الوقت عن نفسه، وعن فحصه الذاتي لنفسه كذلك، لذا، فإن البحث عن الدوافع، والمطالبة أن يعرض كلّ فرد علناً دافعه الأعمق، يحوّلان جميع الفاعلين إلى منافقين لأنهما في الواقع يتطلبان المستحيل؛ وفي اللحظة التي يبدأ فيها عرض الدوافع يبدأ النفاق بتسميم العلاقات الإنسانية كلها. يضاف إلى هذا أن المجهود الذي يبذل لجعل ما هو مظلم وما هو مخفي يظهر في وضح النهار لا يمكن أن ينشأ عنه سوى إشهار صارخ ومفتوح لتلك الأفعال التي تجعلها طبيعتها ذاتها تبتغي حماية الظلام؛ ولسوء الحظ، فإنه في جوهر هذه الأمور إن كلّ جهد يبذل لجعل الطيبة ظاهرة علناً ينتهي بظهور الجريمة والإجرام على المشهد السياسي. إننا ليس لدينا، في السياسة أكثر من أي مجال آخر، إمكانية للتمييز بين الكينونة والمظهر

الخارجي. أما في ميدان الشؤون الإنسانية، فإن الكينونة والمظهر الخارجي هما شيء واحد حقاً.

5

إن الدور الكبير الذي قام به النفاق والولع بفضحه في المراحل الأخيرة من الثورة الفرنسية هو دور مسجل تاريخياً، وقد يستمرّ في إذهال المؤرخين. إن الثورة كانت، قبل أن تبدأ بافتراس أبنائها، قد فضحت هؤلاء الأبناء، كما أنَّ علم التاريخ الفرنسي قد دوَّن ووثَّق على مدى أكثر من مئة وخمسين عاماً كلّ ما جرى فضحه حتى لم يبق أحد من الفاعلين الرئيسيين إلا وكان متهماً قانونياً أو مشتبهاً به بفساد أو ازدواجية أو كذب. ومهما يكن مقدار الدين الذي في رقابنا تجاه ما قام به المؤرخون بشأن المجادلات والخطب الحماسية حين لم يقعوا تحت سحر الضرورة التاريخية، مثل ميشليه (Michelet) ولويس بلانك إلى أولارد (Aulard) وماتييه (Mathiez)، فهم قد كتبوا وكأنهم كانوا مستمرين بالاستكشاف عن المنافقين؛ فقد كتب ميشليه يقول: «أنّه بلمسة واحدة من أولئك المؤرخين تساقطت الأصنام الجوفاء وانكشف زيفها، وظهر الملوك الفاسدون لا يستر عوراتهم شيء وسقطت أقنعتهم[38]. كانوا لا يزالون منهمكين في الحرب التي أعلنتها فضيلة روبسبيار على النفاق، تماماً كما يتذكر الشعب الفرنسي جيداً حتى في الوقت الحاضر المكائد الغادرة لأولئك الذين حكموهم ذات مرة، حتى إنّهم سيستجيبون لِكُلّ هزيمة في حرب أو سلام قائلين لقد تمّت خيانتنا. ولكن صلات هذه التجارب لم

(38) مقتبس من لورد أكتون، الملحق، انظر: Acton, *Lectures on the French Revolution.*

تقتصر على الإطلاق على التاريخ القومي للشعب الفرنسي. ما علينا إلا أن نتذكر كيف أن علم تاريخ الثورة الأمريكية كان حتى وقت قريب قد استحوذت عليه مسألة فضح الآباء المؤسسين وموضوع البحث عن الدوافع الخفية وراء وضع الدستور، وذلك تحت التأثير الكبير لكتاب تشارلز بيرد المعنون **التفسير الاقتصادي لدستور الولايات المتحدة** (1913). كان القيام بهذا الجهد مطلوباً إذ لم تكن هناك أي حقائق تسند الاستنتاجات السابقة[39]. كانت المسألة مجرد «تاريخ الأفكار» ـ كما لو أن الباحثين والمثقفين في أمريكا، حين خرجت البلاد من عزلتها في بداية القرن العشرين، قد شعروا أن عليهم على الأقل أن يكرروا بالحبر والطباعة ما كتب في أقطار أخرى بالدم.

إن الحرب على النفاق هي التي حولت دكتاتورية روبسبيار إلى عهد الرعب، وقد كانت السمة البارزة لهذه المرحلة هي التطهير الذاتي للحكام. إن الرعب الذي أثاره غير القابلين للفساد يجب أن لا يُشتبه خطأً بأنه «الخوف العظيم» ـ وللخوف بالفرنسية الكلمة نفسها التي تعني الرعب وهي (Terreur) ـ ذلك الخوف الذي كان نتيجة لانتفاضة الشعب التي ابتدأت بسقوط الباستيل ومسيرة النساء نحو فرساي، وانتهت بمذابح أيلول/ سبتمبر بعد ثلاث سنوات. إن الرعب والخوف الذي أشاعته انتفاضة الجماهير في أوساط الطبقات الحاكمة لم يكونا الأمر ذاته. كما لا يمكن أن تحمّل مسؤولية الرعب

(39) إن الافتقار إلى دليل واقعي على نظرية بيرد (Beard) المشهورة قد جرى تبيانه مؤخراً في: Robert Eldon Brown, *Charles Beard and the Constitution, a Critical Analysis of «An Economic Interpretation of the Constitution»* (Princeton: Princeton University Press, 1956), and Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution* (Chicago: [n. pb.], 1958).

حصراً على عاتق الديكتاتورية الثورية، فهي إجراء ضروري من إجراءات الطوارئ بالنسبة إلى قطرٍ هو في حربٍ مع الأقطار المجاورة له كلها تقريباً.

إن الرعب بصفته أداة مؤسسية استخدمت عمداً لتسريع زخم الثورة، لم يكن معروفاً قبل الثورة الروسية. ولا شكّ أن عمليات التطهير للحزب البلشفي قد جرت في الأصل وفق نموذج الأحداث التي قررت مسار الثورة الفرنسية، كما جرى تبرير تلك العمليات بالإشارة إلى تلك الأحداث أيضاً؛ فما من ثورة، كما ربما قد بدا لرجال ثورة تشرين الأول/ أكتوبر، تكون ثورة كاملة من دون تطهير ذاتي في الحزب الذي تولى السلطة. وحتى اللغة التي استخدمت في تلك العملية الشنيعة هي ذات شبه بما جرى في فرنسا؛ فقد كانت المسألة دائماً هي الكشف عما كان خافياً، ونزع الأقنعة عن الوجوه، وفضح الازدواجية والكذب. مع هذا فإن، الفارق ملحوظ تماماً. كان الرعب في القرن الثامن عشر يمارس بحسن نية، فإذا ما غدا عارماً فذلك لأن الكشف عن المنافقين هو بطبيعته لا حدود له. إن عمليات التطهير في الحزب البلشفي قبل وصوله إلى السلطة كانت مدفوعة بالدرجة الأساس بخلافات عقدية. لقد كانت الصلة المشتركة في هذا الصدد بين الرعب والعقيدة صلة واضحة منذ البداية. إن ذلك الحزب قد قام بعد وصوله إلى السلطة، وكان لمّا يزل يخضع لإرشاد لينين، بمأسسة عمليات التطهير كونها وسيلة لضبط إساءة السلطة وعدم الكفاءة في البيروقراطية الحاكمة. إن هذين النمطين من عمليات التطهير، أي التي ضدّ إساءة السلطة والتي ضدّ عدم الكفاءة، كانتا مختلفتين ولكنهما مع ذلك تشتركان في شيء واحد؛ كلتاهما كانت تسترشد بمفهوم الضرورة التاريخية التي يتقرر مسارها بالحركة والحركة المضادة، بالثورة والثورة المضادة، بحيثُ إنَّ «جرائم» معينة

ضدّ الثورة كان لا بدّ من اكتشافها حتى وإن لم يكن هناك مجرمون معروفون كانوا قد ارتكبوها. إن مفهوم «الأعداء الموضوعيين»، وهو مهم جداً لعمليات التطهير وللمحاكمات الصورية في العالم البلشفي، لم يكن موجوداً على الإطلاق في الثورة الفرنسية، كما لم يكن موجوداً فيها مفهوم الضرورة التاريخية الذي لم ينبثق كما رأينا سابقاً من تجارب وأفكار الذين قاموا بالثورة، بل انبثق من مجهودات أولئك الذين رغبوا بأن يتفهموا ويتصالحوا مع سلسلة الأحداث التي راقبوها كونها مشهداً من الخارج. إن «رعب الفضيلة» لروبسبيار كان مرعباً بما فيه الكفاية؛ ولكنه ظلّ موجهاً ضدّ عدوٍ خفي، وضد رذيلة خفية. إنه لم يكن موجهاً ضدّ الشعب الذي كان بريئاً حتى من وجهة نظر الحاكم الثوري. إنها كانت مسألة نزع القناع عن وجه الخائن المتزيي به، وليست مسألة وضع القناع على وجه الخائن الذي يجري اختياره اعتباطياً من بين أبناء الشعب وذلك لخلق شخصية الممثل المطلوبة في الحفلة التنكرية الدموية للحركة الديالكتيكية.

قد يبدو غريباً أن النفاق ـ وهو رذيلة صغيرة كما نظن ـ يكون ممقوتاً أكثر من الرذائل الأخرى كلها مجتمعةً. ألم يكن النفاق، مذ قام بمجاملة الفضيلة، هو الرذيلة التي أبطلت الرذائل ومنعتها من الظهور واضطرتها للاختباء لكي تستر خزيها؟ لماذا تصبح الرذيلة التي غطت على الرذائل هي رذيلة الرذائل؟ فهل النفاق إذاً هو مثل هذا الوحش المخيف؟ ويراودنا سؤال (كما سأل ملفيل: «هل إن الحسد إذاً هو مثل هذا الوحش المخيف؟»). إن الجواب عن هذه الأسئلة من الناحية النظرية، قد يكمن في النهاية ضمن إطار مشكلة هي واحدة من أقدم المشاكل الميتافيزيقية في تاريخنا، ألا وهي مشكلة العلاقة بين الكينونة والمظهر، والتي تكشفت منطوياتها وتعقيداتها في ما يتعلق بالميدان السياسي وأدت إلى التأمل والتفكير منذ سقراط

حتى مكيافيللي. إن حقيقة هذه المشكلة يمكن بيانها باختصار باستذكار الموقفين المتعارضين بشكل مطلق، اللذين نرجعهما إلى المفكرين المذكورين آنفاً.

وفي تاريخ الفكر اليوناني اتّخذ سقراط نقطة انطلاقه من إيمان لا خلاف عليه بحقيقة المظهر، فهو يدعو المخاطب: «كن كما ترغب بالظهور به أمام آخرين»، ويعني بذلك: «اظهر أمام نفسك كما ترغب بالظهور به أمام الآخرين»، وفي تاريخ الفكر المسيحي اتّخذ مكيافيللي موقفاً مناقضاً، معتبراً أن من المسلّم به وجود كينونة متعالية في ما وراء دنيا المظاهر وأبعد منها مدى، فهو يدعو المخاطب: «اظهر كما ترغب أن تكون»، ويعني بذلك: «لا تعبأ بما تكون أنت عليه، فليس لهذا صلة وثيقة في العالم وفي السياسة، حيث المظاهر وحدها وليس الكينونة (الحقيقية) هي القول الفصل؛ وإذا استطعت أن تظهر أمام الآخرين كما ترغب بأن تكون، فهذا هو كلّ ما يمكن أن يتطلبه حكام هذا العالم». إن نصيحته هذه ترن في آذاننا وكأنها نصح بالنفاق، ذلك النفاق الذي استناداً إليه قام روبسبيار بإعلان حربه العقيمة والمهلكة، وهو نفاق ينطوي على ما في تعاليم مكيافيللي من مشاكل. إن روبسبيار كان عصرياً بما فيه الكفاية في إقدامه على استكشاف الحقيقة، وإن لم يكن بعد يعتقد أن بوسعه اختلاقها، كما اعتقد مريدوه من بعده. إنه لم يعد يرى، كما فعل مكيافيللي، أن الحقيقة تظهر من ذاتها أما في هذا العالم أو في عالم قادم. هذا ومن دون إيمان بطاقة إلهامية للحقيقة، فإن الكذب والتصنع في كلّ أشكالهما يغيران من طبيعتهما. إنّهما لم يعتبرا من الجرائم عند القدامى، إلا إذا انطويا على خداع متعمد وحملا على محمل الشهادة الزور.

من الناحية السياسية كان سقراط ومكيافيللي كلاهما منشغل

البال ليس بالكذب بل بمشكلة الجريمة الخفية، أي بإمكانية حدوث فعل إجرامي لم يشهده أحد وظل غير معروف إلا من فاعله. أما برأي أفلاطون، فكما ورد في حوارات سقراط الأولى، حيث كانت هذه المسألة تشكل موضوعاً متكرراً للبحث، فإنه كان دائماً بضيف بدقة أن المشكلة تتكون من فعل «غير معروف للناس وللآلهة». وهذه الإضافة جوهرية لأن المشكلة بهذا الشكل لا يمكن أن تكون موجودة بالنسبة إلى مكيافيللي، لأن تعليماته الأخلاقية المعروفة بأسرها تفترض مسبقاً وجود إله يعرف كلّ شيء، وبالنتيجة سيقاضي الجميع. وعلى العكس كانت المشكلة بالنسبة إلى سقراط مشكلة حقيقية لأن الشيء الذي «لم يظهر» إلا للفاعل موجود فعلاً. إن الحل الذي قدمه سقراط يتكون من اكتشاف استثنائي بأن الفاعل والمشاهد، الأول هو الذي يفعل الفعل والثاني هو الذي يجب أن يظهر له الفعل لكي يكون حقيقياً، هما متضمنان في ذات الشخص نفسه - إن الثاني حسب المصطلحات الإغريقية هو الذي يمكنه أن يقول: يظهر لي، ومن ثمّ يمكنه أن يكوّن رأيه بحسب ذلك. إن هوية «هذا الشخص نفسه» هي، على عكس هوية الفرد الحديث، إنّما تتشكل لا بالأحادية بل بالاثنين - في - واحد؛ الحركة وجدت شكلها الأسمى وواقعيتها الأنقى في حوار الفكر وفيه لم يجر سقراط توازناً مع عمليات منطقية مثل الاستقراء والاستنتاج والنتيجة التي لا تتطلب سوى «عامل» واحد، بل أجراه مع ذلك الشكل من الكلام الذي يجري بين الإنسان ونفسه. والذي يعنينا هنا هو أن الفاعل عند سقراط، ولأنه قادر على التفكير، يحمل في باطنه شاهداً لا يستطيع منه فكاكاً؛ إنه أينما ذهب ومهما فعل فهو لديه جمهوره، والذي كأي جمهور آخر، سيجعل من نفسه بشكل آلي داراً للعدل، أي محكمة سميّت في العصور اللاحقة بالضمير. إن حلّ سقراط لمشكلة الجريمة الخفية هو أنّه ما من شيء يفعله الإنسان يمكن أن يبقى «مجهولاً للناس والآلهة».

ولكن، قبل أن نواصل الحديث، يجب أن نلاحظ عدم وجود ما يوحي بانشغال سقراط بظاهرة النفاق. علماً أن المدنية (Polis)، والميدان السياسي بأسره، كان حيّزاً للمظاهر من صنع الإنسان، حيث تكون الأفعال والكلمات الإنسانية معروضة للجمهور الذي يشهد واقعيتها ويحكم على جدارتها. في هذا الحيّز كان الغدر والخداع والكذب ممكناً، كما لو أن البشر، بدلاً من «الظهور» وعرض أنفسهم، قد خلقوا أطيافاً وأشباحاً لكي يخدعوا بها الآخرين. إن هذه الأوهام الذاتية قد غطت الظواهر الحقيقية (أي المظاهر الحقيقية) ليس إلا، كما لو أن وهماً بصرياً ينتشر فوق الشيء المنظور فيمنعه من الظهور. على أنَّ النفاق ليس خداعاً، وازدواجية المنافق تختلف عن ازدواجية الكذّاب والغشاش، إن المنافق، كما تشير الكلمة (ومعناها بالإغريقية «ممثل المسرحية»)، إذ يتصنع الفضيلة بشكل زائف، إنّما يقوم بدور يتسق مع ما يريده كالممثل في المسرحية الذي يجب أن يتقمص دوره لغرض التمثيل؛ وليس هناك «أنا ثانية» ليظهر أمامها بشكله الحقيقي، على الأقل حين لا يكون قائماً بالتمثيل. لذا، فإن ازدواجيته ترتد عليه ويكون ضحية للكذب تماماً كالذين أراد خداعهم. ومن الناحية النفسانية يمكن القول إنّ المنافق طموح جداً. إنه لا يريد فقط أن يظهر بمظهر الفاضل أمام الآخر وإنما يريد كذلك أن يقنع نفسه. وعلى هذه الشاكلة فإنه يلغي من العالم الذي حشد فيه الأوهام والأشباح الكاذبة، صميم الاستقامة التي منها يبرز المظهر الحقيقي مرة أخرى، أي ذاته غير القابلة للفساد. إذ في حين لا يوجد فرد حيّ بصفته فاعلاً يمكنه أن يدّعى ليس فقط أنّه غير فاسد بل إنه غير قابل للإفساد أيضاً، فإن هذا لا يصدُق بشأن الذات الأخرى المراقبة والشاهدة والتي يجب أن نظهر أمامها دوافعنا وظلام قلوبنا وعلى الأقل ما نفعل وما نقول. إننا شهود لا على نياتنا وإنما على سلوكنا، فنحن قد نكون شهود صدق أو

شهود زور، وجريمة المنافق هي أنّه شاهد زور على نفسه. إن ما يجعل من المعقول الافتراض أن النفاق هو رذيلة الرذائل، أن الاستقامة يمكن أن توجد فعلاً تحت غطاء الرذائل الأخرى كلها إلا هذه الرذيلة. صحيح أن الجريمة والمجرم هما وحدهما يواجهاننا بالتعقيد الشائك في الشر الراديكالي؛ ولكن المنافق وحده هو حقاً متفسخ حتى العظم.

نستطيع الآن أن نفهم لماذا نجد حتى النصح الذي قدمه مكيافيللي: «اظهر كما ترغب أن تكون»، هو نصح لا علاقة له بمشكلة النفاق. كان مكيافيللي يعرف الفساد جيداً، وعلى الأخص فساد الكنيسة التي يلومها على فساد الشعب في إيطاليا. ولكن هذا الفساد الذي رآه في دور الكنيسة قد تلبّس في الشؤون الدنيوية العلمانية، أي في ميدان المظاهر التي لا تتوافق قواعدها مع تعاليم المسيحية. وبالنسبة إلى مكيافيللي فإن «الواحد ـ الذي ـ هو «و» الواحد ـ الذي ـ يظهر» يظلان منفصلين، وإن ليس بالمعنى السقراطي لـ «الاثنين ـ في ـ واحد» الخاص بالضمير والشعور، وإنما بمعنى أن «الواحد ـ الذي ـ هو» لا يمكن أن يظهر بكينونته الحقيقية إلا أمام اللّه؛ فإذا حاول أن يظهر أمام الناس في المجال الخاص بالمظاهر الدنيوية، فإنه يكون قد أفسد كينونته أصلاً فإذا ظهر في المشهد الذي هو العالم، بزي الفضيلة فما هو بمنافق وهو لا يفسد العالم، لأن استقامته تظل آمنة أمام العين الساهرة للّه الكّلي الوجود، في حين أن الفضائل التي يعرضها تحتفظ بمعناها الكامل لا في الاختباء وإنما فقط في كونها عرضت علناً. وبصرف النظر عن الكيفية التي قد يحكم بها اللّه عليه، فإن فضائله ستحسّن العالم في حين تظل رذائله مخفية، وهو سيعرف كيف يخفيها لا بسبب أي ادعاء بالفضيلة بل بسبب شعوره بأنها ليست صالحة لكي تُرى.

إن النفاق هو الرذيلة التي من خلالها ينكشف الفساد. وازدواجيته الكامنة، هي أن يشع بشيء ما لا يشع، قد ألقت بضيائها اللماع الخادع على المجتمع الفرنسي منذ أن قرر ملوك فرنسا أن يجمعوا نبلاء المملكة في بلاطهم لكي يشغلوهم ويسلوهم ويفسدوهم بالحماقات والمكائد، بتوافه الأمور والمذلات والبذاءات. إن كلّ ما نرغب بمعرفته عن المجتمع الراقي للقرن الثامن عشر، والمجتمع الأرستقراطي للقرن التاسع عشر، وأخيراً لمجتمع الجماهير في زماننا، نجده مكتوباً بوضوح في سجل بلاط فرنسا «بنفاقه الملوكي» (لورد أكتون) ومذكوراً بأمانة تامة في «مذكرات» سان ـ سيمون، كما أنَّ الحكمة «الأزلية» المركزة لهذا النوع من الدينونة قد ظلت باقية في مبادئ لا روشيفوكول (La Rochefoucauld) والتي لا تضاهى حتى اليوم الحاضر. إن عرفانهم بالجميل هو حقاً «كالتسهيلات المصرفية»، فالوعود تقطع «إلى الحد الذي فيه يأمل البشر خيراً والإبقاء عليهم إلى الحد الذي فيه يخافون»[40].

وكل حكاية كانت مكيدة، وكل غرض أصبح مؤامرة. كان روبسبيار يعرف ما الذي كان يتكلم عنه حين تحدث عن «رذائل محاطة بالثروات»، وقال بلهجة التعجب ـ وبأسلوب الرواة الفرنسيين القدامى عن أعراف وسنن المجتمع والذين نسميهم الأخلاقيين ـ جملته الآتية: «إن الدسيسة هي ملكة العالم».

علينا أن نتذكر أن عهد الرعب قد جاء بعد المرحلة التي كانت فيها التطورات السياسية كلها قد خضعت لتأثير لويس السادس عشر

(40) هذا المقتبس من: François de La Rochefoucauld, *Maxims*, Translated by Louis Kronenberger (New York: Random House, 1959).

وما قام به من مؤامرات ومكائد فاشلة. لقد كان عنف الرعب والإرهاب، إلى حدٍ ما على الأقل، ردّة الفعل لسلسلة من الحنث بالأيمان التي أقسمت ومن النكوص عن الوعود التي قطعت، وهذه كانت انعكاساً دقيقاً للمكائد المعتادة التي تحاك في مجتمع البلاط والقصر. إن هذا السلوك الفاسد المتعمد قد طاول الملك نفسه، على عكس ما كان يفعله لويس الرابع عشر الذي عرف كيف ينأى بنفسه عن مثل ذلك السلوك بالأسلوب الذي أدار به شؤون الدولة. لم تكن الوعود التي تقطع والأيمان التي تقسم سوى واجهة رديئة للتغطية وكسب الوقت من أجل مكيدة أكثر حماقة تحاك للتوصل إلى الرجوع عن الوعود كلها والأيمان جميعاً. وإذ يلاحظ المرء في هذا الصدد أن الملك كان يواصل قطع الوعود مدفوعاً بالخوف ثمّ يتراجع عنها مدفوعاً بالأمل، فعندها لا مناص من الدهشة أمام حكمة لا روشيفوكول التي يجدها المرء نفسه مناسبة بالضبط لذلك الوضع ذاته. إن الرأي الواسع الانتشار الذي يقول بأن أنجح النماذج للعمل السياسي هي المكيدة والزيف والكيد، وكذلك العنف الصراح، إنما تعود إلى تلك التجارب، لذلك فليس من المصادفة أن نجد هذا النمط من «السياسة الواقعية» يسود اليوم بالدرجة الأولى في أوساط الذين وصلوا إلى مرتبة رجال الدولة وجاءوا من صفوف الثوريين. وأينما أبيح للمجتمع أن ينتهك ويتكاثر، ومن ثمّ يجتاح الميدان السياسي ويتشرب منه، ومن ثمّ يستوعبه في نهاية المطاف، فإن المجتمع يفرض «أعرافه» ومستوياته «الأخلاقية» ومكائده، وكذلك خيانات المجتمع الراقي، وعندها تقوم الطبقات الدنيا من المجتمع بالرد عن طريق العنف والقسوة.

إن الحرب على النفاق كانت حرباً معلنة على مجتمع القرن الثامن عشر، وهذا يعني أنّها معلنة على قصر فرساي باعتباره مركز

المجتمع الفرنسي. إنها عند النظر إليها من الخارج من وجهة نظر البؤس والشقاء، فهي متصفة بعدم الرحمة؛ ولكنها عند النظر إليها من الداخل والحكم على شروطها فهي الفساد والنفاق. هذا وإن الحياة البائسة للفقراء كانت تواجه بالحياة المتفسخة للأغنياء وهو أمر جوهري لفهم ما عناه روسو وروبسبيار حين أكدا على أنَّ البشر طيبون «بالطبيعة»، ويتفسخون عن طريق المجتمع، أكدا على أنَّ الأوباش من الناس، وبحكم عدم انتمائهم إلى مجتمع، فهم دائماً «منصفون وطيبون». وعند النظر إلى الثورة من وجهة النظر هذه، فإنها تبدو انفجاراً لِلُبابٍ باطني غير فاسد وغير قابل للإفساد وإن كان ذا قشرة خارجية من التفسخ والبلى النتن، وإنه لفي هذا السياق أن المجاز الاستعاري السائد الذي يشبّه عنف الإرهاب الثوري بآلام الولادة التي تصاحب النهاية لكائن قديم والمجيء بالحياة لكائن جديد كان له ذات مرة معنى قويّ وصحيح. ولكن هذا لم يكن بعد المجاز الاستعاري الذي استخدمه رجال الثورة الفرنسية. كان تشبيههم المفضل هو أن الثورة تقدّم الفرصة لتمزيق قناع النفاق عن وجه المجتمع الفرنسي، ولفضح تفسخ هذا المجتمع، وأخيراً لهدم واجهة الفساد والكشف عما وراءها من الوجه السليم والشريف للشعب.

ومن اللافت للنظر جداً أن من بين التشبيهين المستخدمين حالياً لتوصيف الثورات وتفسيراتها، نجد أن المجاز العضوي قد غدا عزيزاً على قلوب المؤرخين وكذلك على قلوب المنظّرين للثورات ـ ماركس تحديداً كان مغرماً جداً بـ «آلام الولادة للثورات» ـ في حين أن الرجال الذين قاموا بالثورة فضلوا أن يستمدوا تصوراتهم من لغة المسرح[41]. ولعل المعنى العميق الكامن في المجازات السياسية

(41) طومبسون سمّى ذات مرة المؤتمر خلال عهد الإرهاب بأنه «مجلس من ممثلي مسرح سياسيين»، انظر: Thompson, *Robespierre*, p. 334. =

المتعددة المستمدة من المسرح، وهو معنى يصوّر أحسن تصوير، بتاريخ الكلمة اللاتينية [Persona وتعني شخصاً من أشخاص الرواية أو المسرحية]. أما معناها الأصلي فيفيد أنها القناع الذي اعتاد الممثلون القدامى على ارتدائه في مسرحية من المسرحيات. وللقناع بهذا المعنى وظيفتان: أن يخفي أو بالأحرى يستبدل وجه الممثل وملامحه، ولكن بطريقة تجعل من الممكن للصوت أن ينطلق[42]. على أي حال، فإنه في هذا الفهم المزدوج للقناع الذي من خلاله ينطلق الصوت أن أضحت كلمة Persona، مجازاً استعارياً وانتقلت من لغة المسرح إلى المصطلحات القانونية. وكان التفريق بين الفرد الشخص في روما والمواطن الروماني هو أن هذا الأخير كان لديه Persona، أي شخصية قانونية؛ فالأمر كما لو أن القانون قد ألصق به دوراً من المتوقع أن يلؤديه على المشهد السياسي، بشرط أن يكون صوته قادراً على الانطلاق. والنقطة هي كما يلي: «إنها ليست الأنا الطبيعية التي تدخل قاعة المحكمة. إنه شخص ذو حقوق وواجبات وضعها القانون وهو الذي يقف أمام القانون»[43]. ومن دون شخصيته Persona فسيكون هناك فرد من دون حقوق وواجبات، ربما «رجل طبيعي» ـ أي كائن إنساني أو إنسان بالمعنى الأصلي للكلمة، تشير

= وهي ملاحظة ربما أوحت بها الأساليب الخطابية للمتكلمين في المؤتمر، وأوحت بها كذلك الأعداد الكثيرة من المجازات المسرحية التي جرى الاستشهاد بها.

(42) مع أن الأصل الإتيمولوجي (تعليل أصل الألفاظ وتاريخها) لكلمة Persona يعني «التنكر»، ولعلها كانت تحمل للآذان اللاتينية ما يفيد «مرور الصوت»، في حين أن الصوت في روما المنطلق من خلال القناع كان بالتأكيد هو صوت الأسلاف وليس صوت الممثل.

(43) انظر البحث الذي ينير الكثير من النقاط الواردة في المقدمة التي كتبها إرنست باركر (Ernest Barker) للترجمة الإنجليزية في كتاب: Otto Friedrich von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800* (Cambridge: [n. pb.], 1950), pp. 70 ff.

إلى واحد ما خارج نطاق القانون والكيان السياسي للمواطنين، كعبد مثلاً ـ لكنه بالتأكيد كائن غير ذي صلة سياسياً.

حين قامت الثورة الفرنسية بفضح مكائد البلاط وأقدمت على تمزيق القناع الذي يغطي وجوه أبنائها، فهي قد استهدفت بالطبع قناع النفاق. من الناحية اللغوية كانت الكلمة الإغريقية بمعناها الأصلي وكذلك باستخدامها المجازي اللاحق تفيد معنى الممثل نفسه وليس القناع الذي يرتديه. أما كلمة Persona ففي معناها المسرحي الأصلي هي القناع الذي يوضع على وجه الممثل حسب مقتضيات المسرحية؛ لذا فقد كانت تعني مجازاً «الشخص» الذي يطلقه قانون البلاد على الأفراد كما على الجماعات والشركات، وحتى على «غرض مشترك ومستمر»، كما في حال «(الشخص) الذي يملك عقار كلية في أوكسفورد أو كامبريدج الذي قضى الآن وهو ليس المؤسس لها، ولا مجموعة الذين خلفوه من الأحياء»[44]. والمغزى مما في هذا المجاز من تميّز وملائمة يكمن في أن خلع القناع عن «الشخص» وتجريده من شخصيته القانونية سيترك وراءه كائناً إنسانياً «طبيعياً»، في حين أن المنافق لن يترك شيئاً خلف القناع، لأن المنافق هو الممثل ذاته ما دام لا يرتدي قناعاً. إنه يتصنع كونه صاحب الدور المتخذ، وحين يدخل لعبة المجتمع فإن ذلك يجري من دون أي تمثيل مسرحي على الإطلاق. بعبارة أخرى، إن الذي يجعل المنافق بغيضاً جداً أنّه يزعم الإخلاص، كما يزعم كذلك الحال الطبيعية، وإن الذي يجعله خطيراً جداً خارج الميدان الاجتماعي، ذلك الميدان الذي يمثل هو فساده كما يقوم بتمثيله، إنه يستطيع بشكل غريزي أن يختار ما يشاء من «الأقنعة» المعروضة في

---

(44) المصدر نفسه، ص 74.

المسرح السياسي وإنه يستطيع أن يقوم بأي دور من أدوار شخصياته المسرجية، ولكنه لا يستخدم هذا القناع، كما تقضي قواعد اللعبة السياسية، كونها أداة سليمة للتعبير عن الحقيقة، بل بالعكس، كونها أداة مشوهة للتعبير عن الخديعة.

بيد أنّه لم يكن لدى رجال الثورة الفرنسية أي مفهوم للشخصية، ولا أي احترام للشخصية القانونية التي تُعطى وتُضمن من قبل الكيان السياسي. وحين وضع مأزق الفقر الجماهيري نفسه في طريق الثورة التي كانت قد بدأت بالتمرد السياسي والذي قامت به طبقة العوام ـ دعواها بأن تقبل في الميدان السياسي وحتى أن تحكمه ـ فإن رجال الثورة لم يعودوا معنيين بانعتاق المواطنين، أو بالمساواة بمعنى أن كلّ شخص ينبغي أن يكون مؤهلاً ليتساوى بشخصيته القانونية، وأن يكون محمياً بها، وأن يعمل في الوقت ذاته من «خلالها» بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة. لقد اعتقدوا بأنّهم قد عتقوا الطبيعة نفسها، وحرروا الإنسان الطبيعي الذي هو في البشر جميعاً، وأعطوه «حقوق الإنسان» المؤهل لها كلّ واحد منهم، ليس بحكم انتمائه للكيان السياسي بل بحكم كونه قد وُلد. بعبارة أخرى إنّهم ببحثهم الذي لا ينتهي عن المنافقين ومن خلال شغفهم بفضح المجتمع، قد قاموا من حيث لا يعلمون بتمزيق قناع الشخصية كذلك، بحيثُ إنَّ عهد الإرهاب قد جاء في نهاية المطاف بما هو مضاد بالضبط للتحرر الحقيقي وللمساواة الحقيقية؛ إنه قد ساوى لأنه ترك السكان جميعاً متساوين من دون القناع الواقي لشخصية قانونية.

إن الارتباكات التي تثيرها «حقوق الإنسان» ذات جوانب متعددة، كما أنَّ الحجة المشهورة التي طرحها بيرك ضدّ هذه الحقوق ليست حجة تجاوزها الزمن ولا هي «رجعية». وتفريقاً عن «لوائح الحقوق» الأمريكية التي كُتب «إعلان حقوق الإنسان» على منوالها،

فإنها كانت ترمي لوضع حقوق إيجابية أولية كامنة في طبيعة الإنسان، تمييزاً له عن مركزه السياسي، وهي بهذه الصفة حاولت حقاً أن تختصر السياسة إلى الطبيعة. أما «لوائح الحقوق» فهي كانت ترمي، على العكس، إلى إنشاء ضوابط دائمة رادعة للسلطة السياسية كلها، ولذا فهي افترضت مسبقاً وجود كيان سياسي وأداء الوظائف من قبل السلطة السياسية. أما الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان كما فهمته الثورة، فقد كان يرمي إلى تأسيس كلّ السلطة السياسية وإلى وضع حجر الأساس للكيان السياسي وليس السيطرة عليه. وكان المفترض أن يستند الكيان السياسي الجديد إلى حقوق الإنسان الطبيعية، إلى حقوقه بوصفه كائناً طبيعياً، إلى حقّه في «الغذاء، واللباس والإنجاب»، أي إلى حقّه في ضرورات الحياة. ولم تفهم هذه الحقوق على أنّها حقوق سابقة للسياسة تقضي بأنه ما من حكومة وما من سلطة سياسية لها الحق في أن تمسها أو أن تنتهكها، ولكنها فهمت على أنّها فحوى الحكومة والسلطة والغرض النهائي منهما. لقد كان «النظام القديم» متهماً بأنه جرَّد رعاياه من هذه الحقوق، حقوق الحياة الطبيعية وليس حقوق الحرية والمواطنة.

6

حين ظهر البؤساء في شوارع باريس كان الأمر كما لو أن «الرجل الطبيعي» لروسو بـ «حاجاته الحقيقية» وبـ «حاله الأصليّة» قد تبلور ظهوره فجأة، وكما لو أن الثورة لم تكن سوى «تلك التجربة التي يجب القيام بها لاكتشافه»[45]. ذلك أن الشعب الذي ظهر الآن لم يكن مختفياً «بشكل مصطنع» وراء قناع، إذ إنَّ الشعب كان خارج

(45) انظر المقدمة، في: Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality.*

الكيان السياسي، تماماً كما كان خارج المجتمع. فما من نفاق شوّه وجوه أبناء الشعب، وما من شخصية قانونية قد حمتهم. وبنظرهم كان الأمر الاجتماعي والأمر السياسي بدورهما «مصطنعان»، عبارة عن أدوات زائفة يجري بواسطتها إخفاء «البشر الأصليين»، وهم بلا مصالح أنانية وبلا شقاء لا يطاق. ومنذ ذلك الحين قررت «الحاجات الحقيقية» مسار الثورة، وكانت النتيجة ـ كما قال لورد أكتون وكان على صواب في قوله ـ أنّه «في جميع الأمور التي قررت مستقبل فرنسا لم يكن للجمعية التأسيسية قسط فيها»، وإن السلطة «كانت تنتقل منها إلى أهالي باريس المنضبطين وإلى أبعد منهم ومن قادتهم أي إلى الرجال الذين كانوا يسيطرون على الجماهير»[46]. ذلك أن الجماهير ما إن اكتشفت أن الدستور ليس ترياقاً يشفي من الفقر حتى تحولت ضدّ الجمعية التأسيسية كما كانت قد تحولت ضدّ بلاط لويس السادس عشر، كما أنّها وجدت في مداولات المندوبين من الخداع والنفاق وسوء النية ما لا يقل عن مؤامرات الملك. لم يبق من رجال الثورة إلا أولئك الذين بقوا على قيد الحياة وتسلموا السلطة وأصبحوا الناطقين باسمهم وسلموا القوانين «المصطنعة» التي هي من عمل الإنسان وغير صادرة عن كيان سياسي لم يكن قد تأسس بعد، متنازلين عنها إلى القوانين «الطبيعية» التي تطيعها الجماهير، إلى القوى التي تقودها، والتي كانت في واقع الأمر قوى الطبيعة نفسها، قوى الضرورة الأولية.

وحين أطلقت هذه القوى من عقالها، حين بات الجميع على قناعة بأن الحاجة المجردة والمصلحة المجردة هما وحدهما تخلوان من النفاق، انقلب البؤساء إلى غاضبين، ذلك أن الغضب

(46) انظر: Acton, *Lectures on the French Revolution*, Chap. 9.

هو الشكل الوحيد حقاً الذي يصبح فيه سوء الطالع فعّالاً. وهكذا بعد أن نزع القناع عن وجه النفاق وجرى الكشف عن المكابدة، فإن الذي ظهر هو الغضب وليس الفضيلة ـ الغضب من فسادٍ لم يكشف النقاب عنه من جهة، والغضب من سوء الطالع من جهة أخرى ـ لقد كان الكيد، ومكائد البلاط الفرنسي، هي التي شكلت تحالف ملوك أوروبا ضدّ فرنسا، كما كان الخوف والغضب هما اللذان أثارا الحرب ضدها وليس السياسة، وهي حرب كان من الممكن حتى لمفكّر مثل بيرك أن يطالب بها، فقد قال: «إذا حدث أن أميراً أجنبياً دخل إلى فرنسا، فإنه يجب أن يدخلها بصفتها قطراً من المغتالين. إن أسلوب الحرب المتمدنة سوف لن يطبق؛ كما أنَّ الفرنسيين في نظامهم الحاضر ليس لهم الحق في توقع ذلك». ومن الممكن للمرء أن يجادل بالقول إن تهديد الإرهاب الكامن في الحروب الثورية هو الذي «أوحى بالتعامل الذي بموجبه قد يقحم الإرهاب في الثورات»[47]؛ على أي حال، فقد تمت الاستجابة بدقة نادرة من قبل الذين سموا أنفسهم بالغاضبين والذين آلوا على أنفسهم علناً بأن الانتقام هو المبدأ الذي يلهم أفعالهم: «إن الانتقام هو المنبع الوحيد للحرية، والآلهة الوحيدة التي علينا أن نقدم الأضاحي إلى مذبحها»، على حدّ قول ألكسندر روزلين، وهو من أعضاء زمرة هيبير (Hébert). لعل هذا لم يكن الصوت الصادق للشعب، ولكنه بالتأكيد الصوت الحقيقي جداً للذين اعتبرهم حتى روبسبيار متماهين مع الشعب. أما الذين سمعوا تلك الأصوات، صوت الكبار الذين نزعت الثورة عن وجوههم قناع النفاق، و«صوت الطبيعة»، «صوت الرجل

(47) المصدر نفسه، الفصل الرابع عشر.

الأصلي» (روسو)، والممثّلين في جماهير باريس الغاضبة، فلا بدّ أنّهم وجدوا أنه من الصعب الإيمان بطيبة الطبيعة الإنسانية غير المقنّعة وبعصمة الشعب.

إن المنازلة غير المتكافئة بين الغاضبين، الغضب من سوء الطالع المجرد القائم ضدّ الغضب من الفساد غير المفضوح، هي التي أنتجت «ردّ الفعل المتواصل» الناجم عن «العنف المتعاظم» الذي تحدث عنه روبسبيار؛ وهذان معاً قد جرفا بقوة ولم «يحققا ببضع سنين عمل قرون متعددة»(48). ذلك أن الغضب ليس عقيماً فقط بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هو النموذج الذي بموجبه يصبح العقم فعّالاً في مرحلته الأخيرة من القنوط النهائي. إن الغاضبين، سواء أكانوا داخل أقسام كومونة باريس أو خارجها، هم أولئك الذين رفضوا أن يتحملوا مكابدتهم أكثر مما تحمّلوا، ولكن من دون استطاعتهم التخلص منها أو حتى تخفيفها. إنّهم في منازلة الدمار قد أثبتوا أنّهم الأقوى لأن غضبهم متصل بمكابدتهم وينبع منها مباشرة. والمكابدة التي تكمن قوتها وفضيلتها في التحمل، قد تفجرت غضباً حينما لم يعد بوسعها أن تتحمل؛ وهذا الغضب عاجز عن الإنجاز، ولكنه يحمل معه زخم المكابدة الحقيقية التي تكون قوتها المدمرة متفوقة وهذا الغضب أكثر تحملاً من السُّعر العارم الناجم عن محض الإحباط. صحيح أن جماهير الشعب المكابد قد خرجت إلى الشارع من دون طلب أو دعوة من الذين كانوا آنئذٍ قد أصبحوا من المنظمين لهم والناطقين باسمهم. ولكن المكابدة التي كشفوا عنها قد حولت البؤساء إلى

(48) روبسبيار في خطابه أمام المؤتمر الوطني بتاريخ 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1793، في: Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, vol. 3, p. 336.

غاضبين فقط في ذلك الوقت الذي بدأت فيه «الحمّية الرحيمة» التي أظهرها الثوريون - وروبسبيار بالذات أكثر من أي شخص آخر - تجد هذه المكابدة منادية بأن البؤس المكشوف هو أفضل ضمان، بل حتى الضمان الوحيد للفضيلة، بحيثُ إنَّ رجال الثورة أقدموا على عتق الشعب لا بصفته من المواطنين المحتملين مستقبلاً وإنما بصفته من البؤساء من دون أن يدرك أولئك الرجال ذلك. مع هذا، فإن كان الأمر هو مسألة تحرير الجماهير المكابدة بدلاً من عتق الشعب فإنه لم يكن هناك أي شكّ بأن مسار الثورة قد اعتمد على إطلاق القوة الكامنة في المكابدة وعلى قوة الغضب الشديد الانفعال. ومع أن الغضب الناجم عن العقم قد أدى بالثورة في نهاية المطاف إلى مصيرها المحتوم، فإن من الصحيح القول إنّ المكابدة ما إن تتحول إلى غضب حتى تطلق قوة ساحقة. إن الثورة، حين تحولت من تأسيس الحرية إلى تحرير البشر من المكابدة، قد حطمت حواجز التحمل وحررت بديلاً من ذلك القوى المدمرة الناجمة عن سوء الطالع والبؤس.

لقد أصيبت حياة الإنسان بالفقر منذ الأزل، كما أنَّ الجنس البشري مستمر تحت هذه اللعنة في الأقطار كلها الواقعة خارج النصف الغربي من الكرة الأرضية. ما من ثورة حلت «المسألة الاجتماعية» وحررت الناس من مأزق الحاجة على الإطلاق، ولكن الثورات كلها، باستثناء ثورة المجر في عام 1956[49]، قد سارت على منوال الثورة الفرنسية واستخدمت وأساءت استخدام القوى

(49) كانت ثورة المجر كذلك فريدة في بابها إذ جرى إذاعة «خطاب غيتسبيرغ» على الشعب خلال التمرد، انظر مقدمة كتاب: Janko Musulin, ed., *Proklamationen der Freiheit*, Dokumente von der Magna Charta bis zum ungarischen Volksaufstand ([Frankfurt am Main]: Fischer Bücherei, [1959]).

الجبارة للبؤس والدقع في كفاحها ضدّ الاستبداد أو الاضطهاد. ومع أن سجل الثورات الماضية بأسره يكشف بشكل لا تعتوره الشكوك أن كلّ محاولة من محاولات حلّ المسألة الاجتماعية بوسيلة سياسية قد أدت إلى الإرهاب، وأنّه الإرهاب الذي يؤدي بالثورات إلى مصيرها المحتوم، ولكن مما لا ينكر أن من المستحيل تجنب هذا الخطأ الفتاك حين تندلع الثورة في ظروف الفقر المستشري بين الناس. ومما جعل من المغري جداً على الدوام السير على درب الثورة الفرنسية المحتم المصير مسبقاً، ليس فقط الحقيقة التي مفادها أن التحرر من الضرورة، ولأنه ملحّ، سيتخذ دائماً أسبقية على بناء الحرية، بل كذلك الحقيقة الأهم والأخطر ومفادها أن انتفاضة الفقراء ضدّ الأغنياء تنطوي على زخم في القوة مختلف كثيراً وقوي جداً بصورة أشدّ من تمرد المضطهدين ضدّ مضطهديهم. إن هذه القوة العارمة قد تبدو قوة لا تقاوم لأنها تقتات على ضرورة الحياة البيولوجية ذاتها. («إن تمرد المعدة هو الأسوأ»، كما قال فرانسيس بيكون حين بحث في «التذمر» و«الفقر» بصفتهما من أسباب الفتنة). ولا شكّ أن النسوة في مسيرتهن إلى فرساي «كن يقمن بالدور الأصيل لأمهات يموت أبناؤهن جوعاً في بيوت قذرة وبذلك شاركن في دوافع لا يشاطرنها ولا يفهمن بأنه ما من شيء يمكن أن يصمد»[50]. وحين قال سان ـ جوست متأثراً بهذه التجارب: «إن البؤساء هم قوة الأرض»، فلنا أن نسمع هذه الكلمات العظيمة والتنبؤية بمعناها الحرفي. لكأن قوى الأرض قد انضمت في مؤامرة خيِّرة إلى هذه الانتفاضة، غايتها العقم، ومبدؤها الغضب، وهدفها المتعمد ليس الحرية بل الحياة والسعادة. وعندما يؤدي انحلال السلطة التقليدية إلى جعل فقراء

---

(50) انظر: Acton, *Lectures on the French Revolution*, Chap. 9.

الأرض يزحفون، ويتركون وراءهم قتام سوء الطالع المحيط بهم مندفعين نحو مكان تجمع الناس، فإن غضبهم الشديد يبدو وكأنه لا يقاوم كما حركة النجوم، سيل يتدفق قدماً بقوة أولية فيكتنف العالم بأسره.

كان توكفيل (في نبذة مشهورة كتبها قبل ماركس بعقود، وربما من دون اطلاع على فلسفة هيغل في التاريخ) هو أول من تساءل «لماذا يكون مذهب الضرورة.. جذاباً جداً للذين يكتبون التاريخ في العصور الديمقراطية»؟ والجواب باعتقاده في مجهولية المجتمع المساواتي، حيث «تكون مفقودةً آثار الفعل الفردي على الأمم». بحيث «يدفع البشر إلى الاعتقاد بأن.. ثمة قوة عليا تتحكم بهم». وعلى ما في هذه النظرية من إيحاءات فسيتضح أنّها منقوصة عند التأمل الدقيق. إن عجز الفرد في مجتمع المساواة قد يفسر التجربة الخاصة بوجود قوة عليا تقرر مصيره؛ إلا أن ذلك لا يراعي عنصر الحركة الكامن في مذهب الضرورة، ومن دون هذا العنصر يكون المذهب عديم الفائدة للمؤرخين. إن الضرورة متحركة، «تلك السلسلة العظيمة المغلقة التي تشدّ وتربط الجنس الإنساني» والتي يمكن الرجوع بها «إلى أصل العالم»[51] كانت غير موجودة بالكامل في سلسلة التجارب للثورة الأمريكية ولمجتمع المساواة الأمريكي أيضاً.

هنا أقحم توكفيل شيئاً في المجتمع الأمريكي كان قد عرفه من الثورة الفرنسية، حيث كان روبسبيار قد أحل أصلاً تيار العنف الذي

---

(51) انظر: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Edited by J. P. Mayer and Max Lerner; a New Translation by George Lawrence (London; Glasgow: Collins, 1968), vol. 2, Chap. 20.

لا هوية له والذي لا يقاوم محل الأفعال الحرة والمقصودة التي يقوم بها البشر، وإن كان لم يزل يعتقد ـ خلافاً لتفسير هيغل للثورة الفرنسية ـ بأن هذا التيار الحر في تدفقه قد يكون موجّهاً بقوة الفضيلة الإنسانية. ولكن الصورة التي خلف اعتقاد روبسبيار بعدم القدرة على مقاومة العنف، والتي خلف اعتقاد هيغل بعدم القدرة على مقاومة الضرورة ـ وكلاهما، العنف والضرورة، في حركة تجرف كلّ شيء وكل شخص معها ـ هي الصورة المعتادة لشوارع باريس خلال الثورة، صورة الفقراء الذين تدفقوا فيها.

في هذا السيل من الفقراء، العنصر الذي لا يقاوم، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى الأصلي لكلمة «ثورة»، قد تجسد وأصبح أكثر معقولية بارتباط عدم المقاومة من جديد بالضرورة، هذه الضرورة التي نعزوها إلى عمليات طبيعية وذلك لأننا نجرب الضرورة إلى درجة نجد أنفسنا معها، بصفتنا أجساداً عضوية، خاضعين لها بدرجة لا تقاوم.

إن الحاكمية تجد مصدرها الأصلي والشرعي للغاية في رغبة الإنسان بأن يعتق نفسه من ضرورة الحياة، وقد حقق البشر هذا التحرر بوسيلة العنف، بإجبار الآخرين على تحمل عبء الحياة بدلاً عنهم. إن هذا هو لب العبودية، وإن تقدّم التقنية وحده، وليس تقدّم الأفكار السياسية العصرية، هو الذي فنَّد الحقيقة القديمة والرهيبة بأن العنف وحده والتحكم بالآخرين يمكنه أن يجعل البعض من البشر أحراراً. يمكننا أن نقول اليوم إنه ما من شيء قد عفى عليه الزمن أكثر من محاولة تحرير البشرية من الفقر بوسيلة سياسية؛ فهذا أكثر عبثاً وأكثر خطراً. ذلك أن العنف الذي يحدث بين الذين انعتقوا من الضرورة يختلف عن العنف البدائي الذي كان يزاوله البشر ضدّ الضرورة، كما ظهر بوضوح في ضوء الأحداث السياسية المسجلة

تاريخياً للمرة الأولى في العصر الحديث. وكانت النتيجة أن الضرورة قد غزت الميدان السياسي، وهو الميدان الوحيد الذي يمكن فيه للناس أن يكونوا أحراراً حقاً.

إن جماهير الفقراء، هذه الأغلبية الساحقة من البشر الذين سمّتهم الثورة بالبؤساء، والذين حولتهم إلى غاضبين، تخلت عنهم وتركتهم يحملون الضرورة التي خضعوا لها منذ القدم مع العنف الذي استخدم دائماً للتغلب عليها. إن الضرورة والعنف كلاهما جعل البؤساء لا يقاومون ـ قوّة الأرض.

الفصل الثالث

السعـــي وراء السعــــادة

الضرورة والعنف، هذا العنف الذي جرى تبريره وتمجيده لأنه يعمل من أجل قضية الضرورة، والضرورة التي لم يعد يثار ضدها شيء في مجهود التحرير السامي ولا تقبل باستسلام ورع، بل هي على العكس تبجَّل بإيمان بصفتها القوة الجبارة التي تمارس إكراهاً تاماً وهي بالتأكيد، على حدّ قول روسو، سوف «تجبر الناس على أن يكونوا أحراراً»، - إننا نعلم كيف أن هذين الأمرين والتفاعل بينهما قد صار سمة مميزة للثورات الناجحة في القرن العشرين، كما أنّه صفة بارزة الآن للأحداث الثورية كلها، وهذا أمر معروف للجميع. ونحن نعلم كذلك ما يدعونا للأسف الشديد، أن الحرية كانت أفضل صوناً في أقطار لم تنشب فيها ثورة قط مهما تكن ظروف السلطات الحاكمة فيها مثيرة للاستهجان، وأن هناك من الحريات المدنية حتى في الأقطار التي هزمت فيها الثورة أكثر مما هو موجود في أقطارٍ أصابت فيها الثورات نجاحاً.

لا حاجة بنا الآن إلى مزيد عن هذه النقطة، وإن كنا سنعود إليها لاحقاً. ولكن وقبل أن نواصل الحديث علينا أن نشير إلى أولئك الذين إسميتهم رجال الثورات، تمييزاً عن الثوريين المحترفين

الأخيرين، لكي نفهم شيئاً عن المبادئ التي ألهمتهم وأعدتهم للدور الذي قاموا به. ذلك أنّه ما من ثورة، مهما كانت مشرعة الأبواب التي فتحتها لجماهير الفقراء، كانت قد بدأت من قبل هؤلاء على الإطلاق، كما أنّه ما من ثورة، مهما كان التذمر واسعاً والتآمر منتشراً في قطرٍ ما، جاءت نتيجة فتنة على الإطلاق. وعلى العموم يمكننا القول إنّه ما من ثورة تكون ممكنة إذا كانت سلطة الكيان السياسي سليمة حقاً، وهذا يعني في الظروف الحديثة أن القوات المسلحة يمكن الوثوق بها لإطاعة السلطات المدنية. إن الثورات تنجح على ما يبدو دائماً بسهولة مذهلة في مرحلتها الأولى، والسبب بداية هو أن الذين يقومون بها إنّما يتولون السلطة لنظام حكم هو في حال تفكك؛ إن هؤلاء هم نتائج سقوط السلطة السياسية وليسوا أسبابها أبداً.

ولا يجوز لنا أن نستنتج من ذلك أن الثورات تحدث دائماً عندما تكون الحكومة غير قادرة على فرض السلطة وعلى فرض الاحترام الذى يرافق ذلك. على العكس، فإن طول العمر اللافت للنظر والغريب في بابه لهياكل سياسية عفى عليها الزمن هو أمر معروف في التاريخ المسجل، بل كان ظاهرة بارزة في التاريخ السياسي الغربي قبل الحرب العالمية الأولى. هذا وحتى حين يكون فقدان السلطة واضحاً تماماً، فإن الثورات لا يمكن أن تندلع وتنجح إلا إذا كان هناك عدد كاف من الرجال المهيئين لسقوط السلطة والمستعدين في الوقت ذاته لتولي السلطة، التوّاقين لتنظيم أنفسهم وللعمل معاً من أجل غرض مشترك. ولا يحتاج الأمر لعدد كبير من الرجال. إن عشرة رجال يعملون معاً يمكنهم، كما قال ميرابو ذات مرة، أن يجعلوا مئة ألف ترتعد فرائصهم وهم متفرقون.

وعلى خلاف ما جرى من ظهور الفقراء على المشهد السياسي

خلال الثورة الفرنسية، الأمر الذي لم يتنبأ به أحد، فإن فقدان الكيان السياسي للسلطة هذا كان ظاهرة معروفة جداً في أوروبا والمستعمرات منذ القرن السابع عشر. كان مونتيسكيو، قبل أكثر من أربعين سنة من اندلاع الثورة، قد عرف جيداً أن الخراب ينهش ببطء الأسس التي تقوم عليها الهياكل السياسية في الغرب، وكان يتخوف من عودة حكم الطغيان لأن الشعوب في أوروبا، وإن كانت لم تزل تحكم بالعادة والعرف، لم تعد تشعر بالارتياح سياسياً ولم تعد تثق بالقوانين التي تعيش في ظلها ولم تعد تؤمن بسلطة من يحكمهم. إنّه لم ينظر إلى الأمام نحو عصر جديد من الحرية ولكنه، على العكس، خشي أن تنقرض الحرية في المعقل الوحيد الذي عثرت عليه، إذ إنَّه كان على قناعة بأن الأعراف والعادات وأصول السلوك وقواعد الأخلاق وباختصار المثل الأخلاقية العليا كلها - وهي مهمة جداً لحياة المجتمع وبعيدة الصلة جداً بالكيان السياسي - ستتهاوى سريعاً في أي حال من حالات الطوارئ[1]. إن مثل هذه التقديرات لا تقتصر على فرنسا وحدها، حيث الفساد في «النظام القديم» يغلف نسيج الهيكل الاجتماعي والهيكل السياسي كذلك. في ذلك الوقت تقريباً كان هيوم (Hume) في إنجلترا يعلق بما يلي: «إن مجرد ذكر اسم الملك لا يفرض إلا القليل من الاحترام؛ أما الحديث عن الملك بصفته مندوب الله على الأرض، أو بوصفه بتلك الألقاب البديعة التي كانت سابقاً تبهر البشرية، فهي لن تثير سوى الضحك

(1) إني بهذه الجملة أعيد صياغة النبذة الآتية الواردة في كتاب: *Esprit des lois* «إن معظم شعوب أوروبا لا تزال محكومة بالأعراف. ولكن إذا استتب الاستبداد إلى درجة معينة بواسطة إفراط طويل الأمد لاستخدام السلطة، فلن تكون هناك أعراف ولا مناخ يمكن أنْ يصمد. وفي هذا الجزء الجميل من العالم ستعاني الطبيعة البشرية من الإهانات التي توجه إليها في الأجزاء الثلاثة الأخرى»، في: Charles de Secondat Montesquieu, [*The Spirit of Laws*, Trans. Thomas Nugent] (New York: [n. pb.], 1949), Chap. 8, Book 8.

لدى الجميع». إن هيوم لا يثق بالسكينة في البلاد بل يعتقد - مستعملاً الكلمات نفسها تقريباً التي استعملها مونتيسكيو - بأنه «عند حدوث أقل صدمة يحدثها اضطراب عنيف، فإن سلطة الملك التي لم تعد مسندة بالمبادئ الثابتة والآراء الرصينة للناس ستنحل فوراً». وللأسباب ذاتها التي تتعلق بعدم الأمان وبعدم الثقة بالأمور كما كانت عليه في أوروبا، رحَّب بيرك بحماسة بالغة بالثورة الأمريكية، فقد قال: «ما من شيء أقل من اضطراب عنيف يهز الكرة الأرضية إلى الأعماق يمكنه أن يعيد الأمم الأوروبية إلى تلك الحرية التي كانت تتميز بها كثيراً ذات يوم. كان العالم الغربي هو موئل الحرية إلى أن تمّ اكتشاف موئل آخر، أكثر غربيةً؛ وذلك الآخر سيكون ملجأها حين تطارد في الأنحاء الأخرى كافة»[2].

وعليه، فإن ما كان من الممكن التنبؤ به، ولم يكن مونتيسكيو وحده الأول في التنبؤ به بشكل صريح، هو السهولة التي لا تصدق التي بها يطاح بالحكومات؛ كما أنَّ خسران السلطة المتواصل للهياكل السياسية الموروثة كلها التي كانت في باله أضحى واضحاً بالنسبة إلى عدد متزايد من الناس في كلّ مكان خلال القرن الثامن عشر. والأمر الذي لا بدّ كان واضحاً كذلك، حتى في ذلك الوقت، هو أن هذا التطور السياسي كان جزءاً لا يتجزأ من التطور الأعم للعصر الحديث. هذا ومن الممكن أن توصف هذه العملية بأنها انهيار

(2) كلام هيوم (Hume) مأخوذ من: Wolfgang H. Kraus, «Democratic Community and Publicity,» *Nomos (Community)*, vol. 2 (1959).

وكلام بيرك (Burke) مأخوذ من لورد أكتون (Lord Acton)، المحاضرة الثانية، في: John Emerich Edward Dalberg Acton, *Lectures on the French Revolution*, Edited by John Nevill Figgis and Reginald Vere Laurence (New York: Noonday Press, [1959]).

الأقانيم الرومانية الثلاثة القديمة وهي الدين والتقاليد والسلطة، والتي ظلت باقية بعد أن تغيرت الجمهورية الرومانية إلى الإمبراطورية الرومانية، وكذلك بعد أن تغيرت هذه الأخيرة إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة. إنّه المبدأ الروماني الذي يتحطم الآن أمام هجمة العصر الحديث. إن انهيار السلطة السياسية كان قد سبقه زوال التقاليد والوهن الذي أصاب المعتقدات الدينية المؤسسية؛ وكان تناقص السلطة التقليدية والدينية هو الذي قوَّض السلطة السياسية أيضاً وتنبأ بالتأكيد بخرابها. ومن بين العناصر الثلاثة التي قامت معاً، وبتوافق مشترك، بحكم الشؤون العلمانية والروحانية للناس منذ بداية التاريخ الروماني، كانت السلطة السياسية هي آخر العناصر التي زالت؛ فقد كانت قد اعتمدت على التقاليد، ولم يكن من الممكن لها أن تكون آمنة من دون ماضٍ «يلقي بضوئه على المستقبل» (توكفيل)، كما أنّها لم تكن قادرة على البقاء بعد زوال الوازع الديني. أما الصعوبات العظيمة التي سببها زوال الوازع الديني لتأسيس سلطة جديدة، والارتباكات التي حدت بعددٍ كبير من رجال الثورة إلى الرجوع مجدداً إلى معتقدات كانوا قد اطّرحوها قبل الثورات، فهي مواضيع سنبحثها لاحقاً.

ولئن كان للرجال الذين كانوا على استعداد للثورة، سواء أكانوا على هذا الطرف أم ذاك من المحيط الأطلسي، أي شيء مشترك قبل الأحداث التي ستقرر حياتهم، وتشكل قناعاتهم، وتفرقهم في نهاية المطاف، فذلك الشيء هو الاهتمام الشغوف بالحرية العامة على النحو الذي تحدث عنه مونتيسكيو أو بيرك، وكان ذلك الاهتمام حتى في ذلك الحين، في قرن المركنتالية[*] ومذهب السلطة المطلقة

(*) وهي نظام اقتصادي نشأ في أوروبا بعد الإقطاع يرمي إلى تعزيز ثروة الدولة عن طريق التنظيم الصارم للاقتصاد الوطني وتطوير الزراعة والصناعة وغير ذلك.

الذي كان يعتبر تقدّمياً جداً، وأمراً عتيق النهج. يضاف إلى هذا أن أولئك الرجال لم يكونوا على الإطلاق ميالين نحو قيام ثورة، ولكنهم كانوا، كما قال جون آدمز، «قد دُعوا من دون توقع وانصاعوا من دون ميل سابق»؛ وكما قال توكفيل في ما يخص فرنسا: «لم تكن هناك في أذهانهم أي فكرة عن ثورة عنيفة؛ ولم تكن مثل هذه الفكرة قد بحثت إذ لم تكن متصوّرة»[3]، إلا أن ما قاله جون آدمز يتعارض مع كلام له هو نفسه إذ قال: «إن الثورة قد فُعِّلت قبل بدء الحرب»[4]، ولَم يكن ذلك بسبب روحية ثورية أو تمردية تحديداً بل لأن سكان المستعمرات كانوا قد «انتظموا بحكم القانون في مجالس بلدية أو هيئات سياسية»، وكانوا «يتمتعون بحق التجمع. في دار البلدية، لكي يتداولوا حول الشؤون العامة»، وإن «لفي تلك المجالس البلدية في المدن والمقاطعات أن تكونت مشاعر الناس ابتداء»[5]. كما أنَّ ملاحظات توكفيل تتعارض مع إصراره هو نفسه على «الولع» أو «التوق للحرية العامة» الذي وجده منتشراً في فرنسا قبل اندلاع الثورة، ومتفشياً في حقيقة الأمر في عقول أولئك الذين لم يكن لديهم أي تصور عن ثورة على الإطلاق أو أي هاجس عن دورهم فيها.

كان الاختلاف بين الأوروبيين والأمريكيين الذين كانت عقولهم ما زالت متأثرة بالتراث المتماثل نفسه، كان حتى عند هذه النقطة،

(3) انظر: Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer (Paris: Gallimard,1953), tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2*, fragments et notes inédites sur la révolution, [7e édition], texte établi et annoté par André Jardin, p. 197.

(4) من رسالة له إلى نايلز (Niles) بتاريخ 14 كانون الثاني/ يناير 1818.

(5) من رسالة له إلى الراهب الفرنسي مابلي (Abbé Mably) 1782.

واضحاً ومهماً. إن ما كان توقاً و«ولعاً» في فرنسا كان تجربة في أمريكا، كما أنَّ العرف الأمريكي، ولا سيما في القرن الثامن عشر، كان ينادي «بالسعادة العامة» في حين كان الفرنسيون ينادون «بالحرية العامة»، الأمر الذي يشير إلى هذا الاختلاف بشكل يناسب المقام تماماً. والنقطة هي أن الأمريكيين كانوا يعرفون أن الحرية العامة تنطوي على امتلاك قسط من الشأن العام، وأن الفعاليات المرتبطة بهذا الشأن لا تشكل على الإطلاق عبئاً، بل تعطي الذين يقومون بتولي هذا الشأن علناً شعوراً بالسعادة لا يمكنهم الشعور به عند القيام بأي شأن آخر. كان الأمريكيون يعرفون جيداً، كما كان جون آدمز من الجرأة بمكان لكي يقوم بصياغة هذه المعرفة المرة تلو الأخرى، بأن الناس كانوا يذهبون إلى المجالس البلدية، كما سيذهب ممثلوهم في ما بعد إلى المؤتمرات الشهيرة، ليس من أجل الواجب حصراً، ولا حتى لخدمة مصالحهم الخاصة، بل لأنهم كانوا بالدرجة الأولى يستمتعون بالمناقشات والمداولات وصنع القرارات. أما الذي كان يجمعهم فهو «العالم واهتمام الجمهور بالحرية» (هارينغتون)، والذي كان يستثيرهم هو «التوق للتميّز» والذي كان جون آدمز يرى فيه «ملكة أساسية ومشهودة» أكثر من أي من الملكات الإنسانية الأخرى: «أينما يكون الرجال والنساء والأطفال، عظاماً أو بسطاء، حكماء أو سخفاء، جهلاء أو متعلمين، صغاراً أو كباراً، أغنياء أو فقراء، فإن كلّ فرد منهم يُرى مدفوعاً بقوة برغبةٍ بأن يُشاهد، وأن يُسمع، وأن يُتحدث عنه، مستحسن ومحترم من المحيطين به، ويكون عارفاً بذلك». والفضيلة التي في هذا التوق يسميها جون آدمز «مباراة» أي «الرغبة بالتفوق على الآخر»، والرذيلة في هذا التوق يسميها «طموحاً» لأنه يهدف إلى سلطة كونها وسيلة للتميز»[6]. إن هذه من الناحية النفسانية

(6) انظر: John Adams, «Discourses on Davila,» in: John Adams, *The Works* =

في واقع الأمر الفضائل والرذائل للرجل السياسي. ذلك أن التعطش للسلطة، وإرادة السلطة، بصرف النظر عن أي توق للتميز، وإن كان هذا التعطش الذي هو من صفات المستبد، لم يعد رذيلة سياسية نمطية بل صفة من شأنها تدمير الحياة السياسية بأسرها برذائلها وفضائلها. ولأن المستبد بالتأكيد لا رغبة لديه بالتفوق ويعوزه التوق للتميز، فإنه يجد أن من الممتع جداً له أن يترفع عن صحبة الناس؛ وعلى عكس ذلك فإنها الرغبة بالتفوق، وهي التي تجعل الناس يحبون العالم ويستمتعون بصحبة أترابهم، كما أنّها هي التي تدفعهم إلى الخوض في الشأن العام.

وبالمقارنة مع التجربة الأمريكية، فإن استعدادات رجال الأدب الفرنسيين الذين كانوا سيقومون بالثورة كانت استعدادات مسرحية إلى أقصى حدّ[7]؛ ولا شكّ أن «الممثلين المسرحيين» للجمعية الفرنسية قد متعوا أنفسهم كذلك وإن لم يكونوا ليقروا بذلك، وهم لم يكن لديهم وقت بالتأكيد للتأمل بهذا الجانب من الموضوع المروِّع أصلاً. ولم يكن لديهم شيء من التجارب ليلجأوا إليها، وما عندهم فقط هو أفكار ومبادئ لم توضع موضع التجربة على أرض الواقع لكي ترشدهم وتلهمهم، كما أنّها كانت جميعاً قد جرى تصورها وصياغتها وبحثها قبل الثورة. وعليه، فقد اعتمدوا أكثر فأكثر على ذكريات العصور القديمة، وشحنوا الكلمات الرومانية القديمة بمعانٍ مستفادة

---

of John Adams, Second President, of the United States, 10 vols. (Boston: Little, = Brown and Company, 1851-1865), vol. 6, pp. 232-233.

(7) كان جون آدمز على الأخص قد أذهلته الحقيقة بأن «فلاسفة الثورة الفرنسية المزيفين» كانوا «كالرهبان» وعرفوا شيئاً قليلاً عن العالم»، انظر: John Adams, «Letters to John Taylor on the American Constitution,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 6, pp. 453 ff.

من اللغة والآداب وليس من التجريب والملاحظة الحقيقية. لذلك فإن كلمات *res publica* الشيء العام، ذاتها كانت تعني لهم أنّه لا يوجد شيء يعتبر شأناً عاماً في ظلّ حكم يديره ملك. ولكن، حين أخذت هذه الكلمات والأحلام التي خلفها تفصح عن نفسها في الأشهر الأولى من الثورة، فإن الإفصاح لم يتخذ شكل المناقشات والمباحثات والقرارات؛ على العكس، إنّه اتّخذ شكل خُمار عنصره الأساسي هو الجمهور - «الجماهير التي كانت هتافاتها وابتهاجها الوطني قد أضافت من الفتنة بقدر ما أضافت من الألمعية» إلى «قسم ساحة التنس»، كما خبر ذلك روبسبيار بنفسه. ولا شكّ أن المؤرخ كان على صواب ليضيف: «إن روبسبيار قد خبر وحياً تكشف أمامه على هيئة مذهب روسو صراحاً، بالدم واللحم. لقد سمع صوت الشعب فظن أنّه صوت اللّه. ومن هذه اللحظة تحدد تاريخ رسالته»[8]. ومع ذلك، ومهما كانت عواطف روبسبيار وزملائه تحكمت بها التجارب بقوة، وهي تجارب لم تكن لها سوابق قديمة، فإن خواطر تلك العواطف وكلماتها كانت تعود بعناد إلى اللغة الرومانية. وإذا شئنا أن نرسم خطاً بمصطلحات لغوية محضة فلنا أن نصر على التاريخ المتأخر نسبياً لكلمة «ديمقراطية» التي تؤكد على حكم الشعب ودوره، على الضد من كلمة «جمهورية»، بتشديدها القوي على مؤسسات موضوعية. كما أنَّ كلمة «ديمقراطية» لم تكن مستخدمة في فرنسا حتى عام 1794؛ فحتى عملية إعدام الملك قد صاحبتها صيحات: تحيا الجمهورية.

وهكذا، فإن نظرية روبسبيار عن الديكتاتورية الثورية، وإن

(8) انظر: James Matthew Thompson, *Robespierre* (Oxford: B. Blackwell, 1939), pp. 53-54.

كانت قد حفزتها تجارب الثورة، قد وجدت شرعيتها في المؤسسة الجمهورية الرومانية المعروفة جيداً، وإلى جانب ذلك فإنه لم يكن هناك من شيء جديد نظرياً كان قد أضيف خلال تلك السنوات إلى قوام الفكر السياسي السائد في القرن الثامن عشر. ومن المعروف جيداً كم كان الآباء المؤسسون فخورين بأنهم لم يطبقوا، وبشجاعة وترفّع عن الغرض، سوى ما كان مكتشفاً من أمدٍ بعيد، على الرغم من تحسسهم العميق بجدة ما يقومون به. لقد كانوا يعتبرون أنفسهم خبراء في علم السياسة، لأنهم تجرأوا على تطبيق حكمة الماضي المتراكمة وعرفوا كيف يطبقون ذلك. هذا وبما أن الثورة تكمن أساساً في تطبيق قواعد وحقائق معينة لعلم السياسة كما كان مفهوماً في القرن الثامن عشر، فإن ذلك في أحسن الأحوال هو نصف الحقيقة حتى في أمريكا، وأقل من ذلك في فرنسا، حيث توالت أحداث غير متوقعة مبكراً فتداخلت مع موضوع الدستور وتأسيس المؤسسات الدائمة وفي النهاية هزمت كلّ ذلك. على أنَّ الحقيقة هي أنّه لولا المعرفة المفعمة بالحماسة، وكانت أحياناً مثيرة للهزل، بالنظرية السياسية التي كان يتمتع بها الآباء المؤسسون ما كان هناك من ثورة على الإطلاق. أما مبعث الهزل أحياناً فهو تلك المقتبسات الغزيرة من مؤلّفات الكتّاب القدماء والمحدثين والتي ملأت صفحات عديدة من مؤلّفات جون آدمز حتى بدت كأنه يجمع الدساتير كما يجمع غيره الطوابع.

في القرن الثامن عشر كان الرجال الذين يستعدون لتولي السلطة ويتوقون لأمور كثيرة أهمها التطبيق الفعلي لما تعلّموه عن طريق الدراسة والتفكير يطلق عليهم اسم «رجال الآداب» (Hommes de lettres)، وهذه التسمية أفضل لهؤلاء الرجال من مصطلحنا، مصطلح «المثقفين» (Intellectuals) وفيه نصنف عادةً طبقة من المؤلّفين

والكتّاب المحترفين، وأعمالهم تحتاجها البيروقراطيات المتوسعة على الدوام والتابعة للحكومات العصرية وإدارات الأعمال، كما تحتاجها المطالب المتزايدة أيضاً لأغراض التسلية في مجتمع الجماهير. إن نمو هذه الطبقة في العصور الحديثة لا مناص منه ويتم بشكل آلي. إنّه نمو يتحقق في ظلّ الظروف كافة، وربما يجوز القول ـ إذا أخذنا بالاعتبار ظروف تطورها التي لا مثيل لها في أقطار الاستبداد السياسي في شرق أوروبا ـ أن ظروف هذا النمو أفضل حتى في ظلّ حكم الطغيان والحكم المطلق منها في ظلّ الحكم الدستوري في الأقطار الحرة. إن التمييز بين رجال الآداب والمثقفين لا يقوم على الإطلاق على وجود فرق واضح في النوعية؛ أما الأهم في سياق بحثنا، فهو المواقف المختلفة أساسياً التي تظهرها هاتان المجموعتان منذ القرن الثامن عشر نحو المجتمع، أي نحو ذلك الميدان الغريب والهجين نوعاً ما الذي أقحمه العصر الحديث في الميدان الأقدم والأكثر أصالة، الميدان العام والسياسي من جهة والميدان الخاص من جهة أخرى. والواقع أن المثقفين كانوا وما زالوا جزءاً لا يتجزأ من المجتمع، وهم كونهم مجموعة مدينون له بوجودهم وحضورهم البارز. إن جميع الحكومات ما قبل الثورية في أوروبا في القرن الثامن عشر قد احتاجت إليهم واستخدمتهم من أجل إنشاء كتلة من المعارف والإجراءات المتخصصة التي لا غنى عنها لعمل حكوماتهم على المستويات كافة، وهذه عملية تؤكد أن تلك الصفة للفعاليات هي صفة الاقتصار على فئة محدودة»[9]. إن رجال الآداب كانوا، على العكس، لا ينفرون من شيء أكثر من نفورهم من سرية الشؤون

---

(9) انظر: Kraus, «Democratic Community and Publicity».
في ورقة رائعة تلقي الضوء على كثير من الأمور، ولم أكن قد اطلعت عليها عند نشر هذا الكتاب في طبعته الأولى.

العامة، لقد بدأوا سيرتهم برفض هذا النمط من الخدمة الحكومية وبالانسحاب من المجتمع، أولاً من مجتمع البلاط الملكي ومن حياة رجالات البلاط، ومن ثمّ من مجتمع الصالونات الأدبية. لقد ثقفوا أنفسهم وطوروا عقولهم في عزلة اختاروها بحرية، فوضعوا بذلك أنفسهم على مسافة محسوبة مما هو اجتماعي ومما هو سياسي، والذين كانوا قد جرى استبعادهم منه على أي حال، وكان ابتعادهم ذاك عن الاجتماعي والسياسي لغرض التفرس في كليهما وفقاً لأهميتهما النسبية. ولم يحدث إلا في أواسط القرن الثامن عشر أن وجدناهم في تمرد مفتوح ضدّ المجتمع وأحكامه المسبقة، كما أنَّ التحدي ما قبل الثوري كان قد سبقه احتقار الجميع، احتقار أكثر هدوءاً ولكنه متغلغل ومدروس وعمدي، لا بل كان مصدر الحكمة التي تحلى بها مونتانيه (Montaigne)، كما أنّه شحذ العمق الذي اتصفت به أفكار باسكال، وترك آثاره على صفحات عديدة من مؤلّفات مونتيسكيو. إن هذا لا يراد منه بالطبع إنكار الفرق الشاسع في المزاج والأسلوب بين الاشمئزاز الازدرائي الذي يبديه الأرستقراطيون والكراهية المتسمة بالامتعاض التي يبديها العوام، والتي أعقبت ذلك؛ ولكن، علينا أن نتذكر أن المستهدف من الاحتقار والمستهدف من الكراهية بكثير هو نفسه أو قليل.

يضاف إلى هذا، وبصرف النظر عن «المنزلة» التي ينتمي إليها رجال الآداب، أنّهم كانوا متحررين من عبء الفقر. وإذ كانوا غير راضين بما منحتهم إياه الدولة أو المجتمع في «النظام القديم» من درجة في المقام الرفيع، فقد شعروا أن تفرغهم كان نقمة عليهم وليس نعمة لهم، كان بمثابة النفي الإجباري لهم من ميدان الحرية الحقيقية، ولم يكن تحرراً من السياسة، وهو تحرر زعمه الفلاسفة لأنفسهم منذ قديم الزمان لكي يتفرغوا للسعي وراء فعاليات كانوا

يعتبرونها أرفع درجة من تلك التي ينشغل بها الناس في الشأن العام. بعبارة أخرى كان تفرغهم تعطلاً إجبارياً، «ذبولاً في حياة التقاعد المتبطلة»، حيث يفترض بالفلسفة أن تصنع «شفاءً للحزن»[10]، كما أنّهم ظلوا يتبعون الأسلوب الروماني، حيث بدأوا يستخدمون فراغهم لمصلحة ميدان الخدمة العامة. لذا، فإنّهم تحولوا إلى دراسة المؤلّفين اليونان والرومان، ولم يكن ذلك ـ وهو أمر حاسم ـ توخياً لما في تلك الكتب من حكمة وجمال وإنما لكي يتعلموا شيئاً عن المؤسسات السياسية التي كانوا شهوداً عليها. لقد كان بحثهم عن الحرية السياسية، وليس تطلعهم للحقيقة، هو الذي قادهم عائدين إلى القديم، وكان من شأن ما قرأوه أن زودهم بالعناصر الأساسية التي بها يفكرون ويحلمون بتلك الحرية. قال توكفيل: «كل تحمّس عام ليتستّر، هكذا، في الفلسفة». ولو أنّهم كانوا قد عرفوا عن طريق تجربة حقيقية ما الذي تعنيه الحرية العامة للمواطن الفرد فربما كانوا اتفقوا مع زملائهم الأمريكيين فتحدثوا عن «السعادة العامة»؛ ذلك أن المرء لا يحتاج سوى أن يستذكر التعريف الأمريكي المعروف للسعادة العامة ـ الذي قدمه جوزف وارن مثلاً في عام 1772 ـ بأنه «يعتمد على تعلق فاضل وثابت بدستور حرّ»، لكي يدرك الصلة الوثيقة التي كانت بين محتوى الصياغات المختلفة. إن الحرية العامة أو السياسية، والسعادة العامة أو السياسية كانت هي المبادئ الملهمة التي هيأت العقول لأولئك الذين فعلوا آنئذٍ ما لم يكونوا قد توقعوا فعله قط، والذين كانوا في الغالب مضطرين للقيام بأفعالٍ لم يكن لديهم ميل سابق للقيام بها.

(10) انظر: Marcus Tullius Cicero: *De Natura Deorum*, The Loeb Classical Library ([Cambridge, Mass]: [n. pb.], [n. d.]), vol. 1, p. 7, and *Academica*, The Loeb Classical Library ([Cambridge, Mass]: [n. pb.], [n. d.]), vol. 1, p. 2.

إن الرجال الذين قاموا في فرنسا بتهيئة العقول للثورة القادمة وبصياغة مبادئها يعرفون فيها باسم فلاسفة التنوير. ولكن اسم فلاسفة الذي ادّعوه كان بالأحرى اسماً مضللاً. ذلك أن أهميتهم في تاريخ الفلسفة يكاد لا يذكر، كما أن إسهامهم في تاريخ الفكر السياسي لا يساوي أصالة أسلافهم العظام في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر. بيد أن أهميتهم في سياق الثورة كبيرة؛ فهي تكمن في أنّهم استخدموا مصطلح الحرية بتأكيدٍ جديد لم يكن معروفاً في السابق على الحرية العامة، وهذا يشير إلى أنّهم فهموا من استخدام كلمة الحرية شيئاً يختلف تماماً عن الإرادة الحرة أو الفكر الحر وهو ما كان معروفاً ومبحوثاً من قبل الفلاسفة منذ أوغسطين. إن الحرية العامة التي قالوا بها لم تكن حيّزاً باطنياً يلجأ إليه الناس بإرادتهم فراراً من ضغوط الدنيا ولم تكن liberum arbitrium التي تجعل الإرادة تُختار من بين بدائل متعددة. إن الحرية بالنسبة إليهم لا يمكن أن توجد إلا في العلن. إنّها واقع دنيوي ملموس، شيء خلقه البشر لكي يستمتع به البشر وليس هبة أو قدرة. إنّها المجال العام أو السوق العمومية التي كان يعرفها القدماء باعتبارها المنطقة التي تظهر فيها الحرية وتغدو مرئية للجميع.

ذلك أن غياب الحرية السياسية تحت الحكم المطلق المستنير في القرن الثامن عشر لم يكن يكمن في حجب حريات شخصية معينة، ولا يشمل هذا بالتأكيد أفراد الطبقات العليا، بقدر ما يكمن في الحقيقة التي مفادها «أن ميدان الشؤون العامة لم يكن غير معروف فقط بل كان غير مرئي»[11]. إن الذي كان رجال الآداب

(11) توكفيل في كلامه عن مصير الكتاب وابتعادهم الذي يكاد يكون بلا حدود. عن الممارسة، ويشدد بالقول: «الغياب الكامل لِكُلّ حرية سياسية تسببت في أن يكون عالم =

يشاطرون فيه الفقراء بعيداً عن أي تعاطف مع آلامهم هو المجهولية بالضبط، أي إنَّ الميدان العام لم يكن مرئياً لهم وإنّهم يفتقرون إلى الحيّز العام الذي فيه يصبحون هم أنفسهم مرئيين ويكونون من ذوي الشأن المهم، وهذا بالطبع إلى جانب الشفقة التي كان يكنها رجال الآداب لمكابدة الفقراء قبل ظهور هذا الشعور. إن الذي ميّز رجال الآداب عن الفقراء أنّهم قد قدموا لهم، بحكم الولادة والظروف، البديل الاجتماعي عن الأهمية السياسية ألا وهو الاعتبار، كما أن تميزهم الشخصي يكمن بالضبط في أنّهم رفضوا الاستيطان في «أرض الاعتبار» (كما سمى هنري جيمس حقل المجتمع)، واختاروا العزلة الخصوصية، حيث يستطيعون فيها على الأقل التعلل بتوقهم للأهمية والحرية، ومدّهم لهذا التوق بأسباب البقاء. ومن المؤكّد أن هذا التوق للحرية من أجل الحرية من أجل «المتعة الوحيدة بأن تكون قادراً على الكلام، وعلى الفعل، وعلى التنفس» (توكفيل) لا يمكن أن ينشأ إلا عندما يكون البشر أحراراً أصلاً بمعنى أنّهم لا سيّد لهم. والمشكلة هي أن هذا التوق للحرية العامة أو السياسية يمكن بسهولة أن يعتبر خطأً بأنه الكراهية العارمة للأسياد، شوق المضطهدين للتحرر، وهذان كلاهما أشدّ اتقاداً من التوق وكلاهما عقيم سياسياً. إن مثل هذه الكراهية هي بلا شكّ قديمة قدم التاريخ

= الأعمال ليس فقط معروفاً» لديهم بشكل سيئ بل وغير مرئي». وبعد أن يبين توكفيل كيف يجعل هذا النقص في التجربة نظرياتهم أكثر راديكالية، يشدد في القول: «لقد سلمهم هذا الجهل نفسه آذان وقلوب الجمهور»، انظر: Tocqueville, *Oeuvres complètes*, tome 2: *L'Ancien régime et la révolution*. p. 195.

انظر أيضاً: Kraus, «Democratic Community and Publicity».

وهو يبين أن هناك في أرجاء أوروبا الغربية والوسطى ثمة «حبّ استطلاع جديد عن الشؤون العامة» وقد انتشر ليس فقط في أوساط «النخبة المثقفة» بل كذلك في أوساط طبقات الشعب الدنيا.

المسجل وربما أقدم منه؛ ولكنها لم تفض قط حتى الآن إلى ثورة، حيث إنها غير قادرة حتى على إدراك الفكرة المركزية للثورة، ناهيك بتحقيقها، وهي فكرة تأسيس كيان سياسي يضمن المجال الذي يمكن للحرية أن تظهر فيه.

إن فعل التأسيس في الظروف الحديثة يضاهي عملية الصياغة لدستور، كما أن الدعوة لاجتماع المجالس الدستورية قد غدت علامة بارزة للثورة منذ أن أدّى إعلان الاستقلال إلى البدء بكتابة دستور لِكُلّ ولاية من الولايات الأمريكية، وهي عملية توِّجت بدستور الاتحاد، وهو يعني تأسيس الولايات المتحدة. ومن المحتمل أن هذه السابقة الأمريكية هي التي أوحت بـ «قَسَم ساحة التنس» المشهور، حيث أقسمت طبقة العوام أنّها لن تبرح الساحة قبل أن يكتب دستور وتوافق عليه السلطة الملكية بشكل رسمي. إلا أن الذي ظلّ علامة بارزة للثورات هو المصير المفجع الذي انتهى إليه الدستور الأول في فرنسا. إنّه الدستور الذي لم يقبل به الملك ولم تصادق عليه الأمة ـ إلا إذا اعتبرنا أن أصوات الهمهمة والهتاف في الشرفات التي انطلقت خلال المناقشات في الجمعية الوطنية كانت تعبيراً صحيحاً عن قبول الشعب أو حتى القبول بسلطة الشعب ـ وهو دستور عام 1791 الذي ظلّ حبراً على ورق له من الاهتمام لدى الفقهاء والخبراء أكثر من الاهتمام لدى الشعب. وقد أعقب ذلك الدستور كتابة دستورٍ بعد آخر بطوفان من الدساتير استمر حتى القرن العشرين إذ تهلهلت فكرة الدستور ذاتها، فلم يعد من الممكن التعرف إليها. أما نواب الجمعية الفرنسية الذين اعتبروا أنفسهم هيئة دائمة، وبدلاً من رفع قراراتهم إلى الشعب فإنهم خالفوا سلطاتهم التأسيسية، فلم يصبحوا بذلك من المؤسسين أو من الآباء المؤسسين، بل كانوا بالتأكيد سلفاً لأجيال من الخبراء والسياسيين

الذين صارت عملية الصياغة لدستور من الدساتير بالنسبة إليهم هواية مفضلة لإزجاء الفراغ، لأنهم لم تكن لديهم سلطة، ولم يكن لهم قسط في تكوين الاحداث. إنّه لفي هذه الحماقة أن فقد فعل صناعة الدستور أهميته وصار مفهوم الدستور مفتقراً للواقعية، مع تشديد مبالغ فيه على مذهب القانون وعلى الشكليات.

إننا اليوم لم نزل خاضعين لسلطان هذا التطور التاريخي، لذا فإن من الصعب علينا أن نفهم أن الثورة من جهة، والدستور والتأسيس من جهة أخرى، هما كالاتحاد المتبادل. أما بالنسبة إلى أبناء القرن الثامن عشر فقد كان من الطبيعي لهم أن يكونوا بحاجة إلى دستور يضع الحدود الفاصلة للميدان السياسي الجديد ويحدد القواعد فيه، وأن عليهم أن يؤسسوا، وأن يشيدوا مجالاً سياسياً جديداً يطلق فيه العنان «للتوق للحرية العامة» أو «للسعي وراء السعادة العامة» لأجيال قادمة، حتى يمكن لروحيتهم «الثورية» أن تبقى حية بعد النهاية الحقيقية للثورة. وحتى في أمريكا، حيث نجح التأسيس لكيان سياسي جديد، وبالنتيجة فإن الثورة حققت بمعنى من المعاني غايتها الحقيقية، فإن هذه هي المهمة الثانية للثورة، وهي التحقق من بقاء الروح التي منها انطلق فعل التأسيس، وتحقيق المبدأ الذي ألهم هذا الفعل ـ هي مهمة، اعتبرها جيفرسون على الأخص، كما سنرى، في غاية الأهمية من أجل بقاء الكيان السياسي الجديد ـ ولكنها أحبطت منذ البداية. أما القوى التي سببت هذا الفشل، فيمكن العثور عليها في العبارة ذاتها التي هي «السعي وراء الحقيقة» والتي كان جيفرسون نفسه قد قام بوضعها مكان كلمة «المِلكية» في الصيغة القديمة في إعلان الاستقلال وهي «الحياة والحرية والمِلكية»، وهذه في الوقت الحاضر تحدد الحقوق المدنية بالتفريق عن الحقوق السياسية.

إن الذي يجعل التغيير الذي أجراه جيفرسون في المصطلح أمراً له دلالته هو أنّه لم يستعمل مصطلح «السعادة العامة» الذي نجده مذكوراً في الأدبيات السياسية لذلك الزمان والذي كان يعتبر تغييراً أمريكياً مهماً في العبارة الاصطلاحية التقليدية التي تردّ في البيانات الملكية، حيث عبارة «الرفاه والسعادة لشعبنا» تعني صراحة الرفاه الخاص لرعايا الملك وسعادتهم الخاصة[12]. وهكذا، فإن جيفرسون نفسه ـ في ورقة قدمها إلى مؤتمر فرجينيا لعام 1774 وقد سبقت من نواحٍ عديدة بيان الاستقلال ـ كان قد قال «إن أسلافنا، حين تركوا الدومنيونات البريطانية في أوروبا، قد مارسوا حقاً منحته الطبيعة للبشر جميعاً بإقامة مجتمعات جديدة في ظلّ تلك القوانين والأنظمة التي من شأنها أن تبدو لهم على الاحتمال الأغلب أنّها تشجع على السعادة العامة»[13]، فإذا كان جيفرسون على حقّ، وأن السعي وراء «السعادة العامة» هو الذي جعل «السكان الأحرار للدومنيونات البريطانية» يهاجرون إلى أمريكا، إذاً فإن المستعمرات في العالم الجديد لا بدّ أنها كانت مواطن التفريخ للثوريين منذ البداية. وعلى الشاكلة ذاتها، فإنّهم لا بدّ كانوا مدفوعين حتى في

---

(12) إن «السعادة» الخاصة برعايا الملك تفترض مسبقاً ملكاً سيرعى مملكته كما يرعى الأب أسرته؛ وعليه فإنها، على حدّ كلام بلاكستون، مستمدة من «خالقٍ. قد نقل بشكل كريم حكم الطاعة إلى القاعدة الأبوية التي تقول (إن على الإنسان أن يسعى وراء سعادته)»، انـظـر: Howard Mumford Jones, *The Pursuit of Happiness* (Cambridge: Harvard University Press, 1953).

ومن الواضح أن هذا الحق المضمون من أبٍ على الأرض ما كان له أن يبقى بعد تحول الكيان السياسي إلى جمهورية.

(13) انـظـر: Thomas Jefferson, «A Summary View of the Rights of British America, 1774,» in: Thomas Jefferson, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, Edited and with an Introduction, by Adrienne Koch and William Peden (New York: The Modern Library, [1944]), pp. 293 ff.

ذلك الوقت بنوع ما من عدم الرضا عن حقوق وحريات الإنجليز، مدفوعين برغبة لنوعٍ ما من الحرية التي «لم يكن يتمتع بها السكان الأحرار» في الوطنَ الأم[14] هذه الحرية التي سموها في ما بعد، وبعد أن ذاقوا طعمها، «السعادة العامة»، وهي تكمن في حقّ المواطن بالدخول إلى الميدان العام، في قسطه من السلطة العامة - بأن يكون «مشاركاً في إدارة شؤونه» كما جاء في عبارة جيفرسون المعبرة[15] - تفريقاً عن حقوق الرعايا المعترف بها عموماً بأن يكونوا بحماية الحكومة في السعي وراء السعادة الخاصة حتى لو كان ذلك ضدّ السلطة العامة، أي تفريقاً عن حقوق لا يمكن أن تلغيها إلا سلطة استبدادية غاشمة. إن حقيقة أن كلمة «سعادة» إنّما اختيرت للمطالبة بقسطٍ من السلطة العامة، تشير بقوة إلى أنّه كان موجوداً في القطر، قبل الثورة، شيء ما هو «السعادة العامة»، وأن البشر عرفوا أنّهم لا يمكن لهم أن يكونوا «سعداء» تماماً إذا كانت سعادتهم إنّما تقع، ويستمتع بها فقط في الحياة الخاصة.

---

(14) مما يثير الاهتمام في هذا الصدد أن الفيلسوف الأخلاقي الإسكوتلندي آدم فرغسون (Adam Ferguson) في ما كتبه في: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Third Edition, Corrected ([London: A. Millar and T. Cadell], 1768).

إذ يكتب عن النظام الصحيح في مجتمع مدني، يبدو شبيهاً جداً بجون آدمز. إنّه يقول إنّ فكرة النظام «وقد أخذت قياساً على رعايا بليدين وموتى، هي فكرة زائفة. إن النظام السليم لأحجارٍ في جدار هو أنّها وضعت بشكلٍ صحيح في الأمكنة التي من أجلها قطعت الأحجار؛ فلئن تخلخلت فإن البناء يسقط حتماً: ولكن النظام السليم للبشر في مجتمع هو أنهم وضعوا حيث هم مؤهلون للعمل بشكل صحيح. وعندما نسعى في مجتمع من أجل نظام لمجرد التعطل والسكينة، فإننا ننسى طبيعة موضوعنا فنجد نظام العبيد وليس نظام الأحرار». مقتبس من: Kraus, «Democratic Community and Publicity».

(15) في الرسالة المهمة عن «جمهوريات الأحياء البلدية» إلى جوزف كابيل، بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1816، انظر: Jefferson, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, p. 661.

بيد أن الحقيقة التاريخية تقول إنّ إعلان الاستقلال يتكلم عن «السعي وراء السعادة»، وليس السعي وراء السعادة العامة، كما أن من المحتمل جداً أن جيفرسون نفسه لم يكن واثقاً تماماً بينه وبين نفسه بشأن أي نوع من السعادة كان يعني حين جعل السعي وراءها حقاً ثابتاً من حقوق الإنسان. إن ما اشتهر به جيفرسون من «لباقة القلم» قد جعلت الفارق بين «الحقوق الخاصة» و«السعادة العامة»[16] غير واضح. وكانت النتيجة أن أهمية التعديل الذي أجراه لم يكن لها ذكر في مناقشات الجمعية. والمؤكّد أنّه ما من أحد من المندوبين قد خامره شعور بالنجاح المدهش للتقدّم الذي أحرزته فكرة «السعي وراء السعادة»، والتي ستسهم أكثر من أي شيء آخر في عقيدة هي أمريكية بوجه خاص، وفي سوء الفهم الشنيع الذي يرى أن البشر مؤهلون «لامتياز مروِّع في السعي وراء سراب واعتناق وهم من الأوهام» على حدّ كلام هوارد ممفورد جونز[17]. هذا وفي أوضاع القرن الثامن عشر كان ذلك المصطلح مألوفاً، كما رأينا، وكانت الأجيال المتعاقبة حرة في أن تفهم منه ما يحلو لها كما تشاء، ومن دون الصفة التي تقيّد المصطلح. ولكن هذا الخطر في الخلط بين السعادة العامة والرفاه الخاص كان موجوداً حتى في تلك الأيام، وإن

---

(16) انظر جيمس ماديسون (James Madison) في: J. E. Cooke, ed., *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 14.

إن اللباقة والسلاسة في قلم جيفرسون تتضح من حقيقة معينة هي أن «الحق» الذي اكتشفه قد جرى إدخاله «في الثلثين تقريباً من دساتير الولايات بين 1776 و1902»، بصرف النظر عن الحقيقة التي مفادها أنّه «لم يكن من السهل مطلقاً التعرف إلى ما قصده جيفرسون أو اللجنة بالسعي وراء السعادة، سواء حينئذٍ أو الآن. ومن المغري حقاً أن نستنتج كما استنتج هوارد ممفورد جونز حين قال، وأنا أقتبس من مقالٍ له: «أن الحق بالسعي وراء السعادة في أمريكا إنّما نشأ في نوبة من نوبات فقدان العقل».

(17) انظر: Jones, *The Pursuit of Happiness*, p. 16.

كان للمرء أن يفترض أن المندوبين في الجمعية كانوا يتمسكون بشدة بالمعتقد العام الذي يحمله «خبراء الشؤون العامة الاستعماريون بأن (هناك علاقة لا يمكن فصلها بين الفضيلة العامة والسعادة العامة) وأن الحرية هي جوهر السعادة»[18]. ذلك أن جيفرسون ـ شأنه شأن الباقين باستثناء جون آدمز ـ لم يكن يدرك على الإطلاق التناقض الصارخ بين الفكرة الثورية الجديدة عن السعادة العامة والأفكار التقليدية عن الحكومة الصالحة التي كانت تعتبر حتى في ذلك الوقت «مبتذلة» (جون آدمز) أو أنّها لا تمثل أكثر من «الفطرة السليمة للرعية» (جيفرسون)؛ ووفقاً لهذه الأعراف «فإن المشاركين في إدارة الأمور» لا يفترض فيهم أن يكونوا سعداء بل أن يكدوا تحت عبءٍ من الأعباء، فالسعادة ليس موقعها في الميدان العام الذي جعلها القرن القرن الثامن عشر تتماهى مع ميدان الحكومة، ولكن الحكومة كانت تفهم بصفتها وسيلة لترويج سعادة المجتمع، وهو «الغرض الشرعي الوحيد للحكومة الصالحة»[19]، وعليه فإن أي تجربة للسعادة لدى «المشاركين» أنفسهم لا يمكن أن تعزى إلا إلى «شغف جامح بالسلطة»، وأن الرغبة في المشاركة من جانب المحكوم لا يمكن تبريرها إلا بالحاجة إلى تدقيق وضبط هذه «الميول» غير المبررة «للطبيعة الإنسانية والسيطرة عليها»[20]. إن السعادة كما سيصر

---

(18) انـظـر: Clinton Lawrence Rossiter, *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence* (New York: Harcourt, Brace, [1956]), pp. 229-230.

(19) فيرنون بارينغتون (Vernon Parrington) يدعو ذلك «بأنه المبدأ الأولي لفلسفة جيفرسون السياسية» القائلة (بأن رعاية الحياة الإنسانية وسعادتها، وليس تحطيمها، هو الغرض الشرعي الأول والوحيد للحكومة الصالحة)، في: Vernon Louis Parrington, *Main Currents in American Thought*, Harvest Books Edition (New York: Harcourt, Brace and Co., 1927), vol. 1, p. 354.

(20) هذه هي كلمات جون ديكنسون (John Dickinson)، ولكن ثمة إجماع نظري في=

جيفرسون أيضاً خارج الميدان العام، «في حضن ومحبة أسرتي، في مجتمع جيراني وكتبي، في انشغالي المفيد بمزرعتي وشؤوني»[21]. وباختصار في العزلة الخاصة لمنزلٍ لا مطلب للجمهور على الحياة فيه.

إن هذا النوع من التأملات والمواعظ يتكرر ذكره في كتابات الآباء المؤسسين، ومع هذا فإني أظن أنّها ليست ذات وزن كبير - وهي ذات وزن قليل في كتابات جيفرسون، ووزن أقل في كتابات جون آدمز[22]. وإذا أردنا ان ندقق في الخبرات الحقيقية التي وراء

= صفوف رجال الثورة الأمريكية حول هذا الموضوع. لذا فحتى جون آدمز يقول «إن سعادة المجتمع هي غاية الحكومة. كما أنّ سعادة الفرد هي غاية الإنسان»، انظر: John Adams, «Thoughts on Government,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 193.

كما أنّهم كلّهم سيتفقون مع صياغة ماديسون المشهورة: «لو كان البشر ملائكة لما كانت الحكومة ضرورية. ولو كان الملائكة يحكمون البشر لما كانت الضوابط الخارجية والداخلية على الحكومة ضرورية»، انظر: *The Federalist*, no. 51.

(21) في رسالة إلى ماديسون، 9 حزيران/ يونيو 1793. انظر: Jefferson, *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, p. 523.

(22) وهكذا يعطي آدمز في رسالة إلى زوجته من باريس في 1780، انعطافة لافتة للتسلسل الهرمي القديم حين كتب: «علي أن أدرس السياسة والحرب حتّى تتوفر لأبنائي الحرية لدراسة الرياضيات والفلسفة. ينبغي لأبنائي دراسة الرياضيات والفلسفة، الجغرافيا والتاريخ الطبيعي، العمارة البحرية، الملاحة، التجارة والزراعة لكي يقدموا لأبنائهم الحق بدراسة الرسم والشعر والموسيقى والعمارة والنحت والسجاد والبورسلين»، انظر: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 1, p. 68.

ويبدو جورج ميسون، الكاتب الأساسي لبيان فرجينيا عن الحقوق، أكثر إقناعاً حين وعظ أبناءه في وصيته الأخيرة «بأن يفضلوا سعادة الموقع الخاص على مشاكل وإزعاجات العمل العام»، وإن كان من غير الممكن للمرء أن يتأكد تماماً من ذلك نظراً إلى الضغط الكبير الذي يضعه العرف والعادة ضدّ «التطفل» في الشؤون العامة، ضدّ الطموح، ومحبة المجد. ولعل الأمر كان بحاجة إلى جرأة العقل وإقدام الشخصية لدى جون آدمز لكي يخترق نمطية =

الرأي الاعتيادي القائل بأن العمل العام هو عبء من الأعباء، هو في أحسن الأحوال «نوبة واجب مستحقة على كلّ فرد» تجاه زملائه المواطنين، فالأفضل لنا أن نعود إلى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد في اليونان من أن نعود إلى القرن الثامن عشر الميلادي لحضارتنا.

وبقدر ما يتعلق الأمر بجيفرسون وبرجال الثورة الأمريكية - وربما باستثناء جون آدمز مرة أخرى - فإن حقيقة تجربتهم نادراً ما كانت تظهر عندما كانوا يتكلمون في العموميات، والبعض منهم حقاً كان يتبرم بشأن «هراء أفلاطون»، ولكن هذا لم يمنع تفكيرهم من كونه قد تقرر مسبقاً عن طريق «عقل أفلاطون المرتبك» وليس عن طريق تجاربهم الخاصة كلّما حاولوا التعبير عن أنفسهم بلغة لها علاقة بالمفاهيم[23]. مع هذا فهناك الكثير من الأمثلة نجد فيها ان عملهم وتفكيرهم الثوريين قد كسرا قشرة إرثٍ تدهور إلى تفاهات، وحين نجد أن كلماتهم تضاهي العظمة والجدة لأعمالهم. من هذه الأمثلة بيان الاستقلال والذي لا تعود

= «بركات الموقع الخاص» وأن يعترف بتجارب المرء المختلفة جداً. عن جورج ميسون (George Mason)، انظر: Kate Mason Rowland, *The Life of George Mason, 1725-1792,* Including his Speeches, Public Papers, and Correspondence; with an Introduction by General Fitzhugh Lee (New York; London: G.P. Putnam's Sons, 1892), vol. 1, p. 166.

(23) انظر رسالة جيفرسون إلى جون آدمز بتاريخ 5 تموز/ يوليو 1814، في: John Adams, *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, Edited by Lester J. Cappon, [With Plates, Including Portraits] (Chapel Hill: Published for the Institute of Early American History and Culture at Williamsburg Va., by the University of North Carolina Press, [1959]).

عظمته إلى فلسفته في القانون الطبيعي - إذ في هذه الحال سيكون مفتقراً إلى العمق وحدة الذهن»[24] - وإنما تكمن تلك العظمة «في الاحترام لرأي البشرية»، في «مناشدة محكمة العالم من أجل تبرئتنا»[25]، الأمر الذي ألهم الكتابة ذاتها لتلك الوثيقة، والتي تتفتح حين تتطور قائمة المظالم المحددة ضدّ ملك بعينه تطوراً تدريجياً إلى رفض النظام الملكي من حيث المبدأ ورفض الملوكية بشكل عام[26]. ذلك أن هذا الرفض، على العكس من النظريات الأخرى التي تتضمنها الوثيقة، كان شيئاً جديداً تاماً، كما أن العداء العميق والعنيف للملكيين والجمهوريين، كما تطور في مجرى الثورتين الأمريكية والفرنسية، لم يكن معروفاً من الناحية العملية قبل اندلاعهما فعلياً.

منذ انتهاء العصر القديم كان من السائد في النظرية السياسية موضوع التمييز بين الحكم بموجب قانون والاستبداد، إذ كان الاستبداد يفهم على أنه شكل من أشكال الحكم يقوم الحاكم فيه بالحكم وفقاً لإرادته وسعياً وراء مصالحه الخاصة، فيسيء بذلك إلى الرفاهية الخاصة وإلى حقوق المحكومين الشرعية والمدنية. ولا

(24) انظر كارل بيكر (Carl Becker) في مقدمته التي كتبها للطبعة الثانية من كتابه، انظر: Carl Lotus Becker, *The Declaration of Independence; a Study in the History of Political Ideas*, Reprinted with an Introduction by the Author (New York: A. A. Knopf, 1942).

(25) انظر رسالة جيفرسون إلى هنري لي، في 8 أيار/ مايو 1825.

(26) لم يكن من المفروغ منه أن الثورات ستنتهي بتأسيس جمهوريات، فقد كتب أحدهم في عام 1776 إلى صاموئيل آدمز يقول: «لدينا الآن فرصة مناسبة لكي نختار شكل الحكومة الذي نظنه صحيحاً، وأن نتعاقد مع أي أمة نشاء من أجل ملك يسوسنا»، انظر: William Seal Carpenter, *The Development of the American Political Thought* (Princeton: University Press, 1930), p. 35.

يمكن تحت أي ظرف من الظروف مماهاة النظام الملكي بصفته حكم رجل واحد بالنظام الاستبدادي؛ مع هذا فإن هذه المماهاة بالضبط كانت هي التي قادت إليها الثورات سريعاً. إن نظام الاستبداد كما صارت تفهمه الثورات هو شكل من أشكال الحكومة يقوم فيه الحاكم، وإن كان يحكم وفقاً لقوانين البلاد، باحتكار الحق بالعمل وبإزاحة المواطنين من الميدان العام إلى عزلة بيوتهم الخاصة، طالباً منهم أن ينصرفوا إلى أعمالهم الخاصة. والاستبداد، بعبارة أخرى، يكون قد جرد من السعادة، وإن ليس بالضرورة من الرفاه الخاص، في حين أن الجمهورية تمنح كلّ مواطن من المواطنين الحق بأن يصبح «مشاركاً في شؤون الحكومة» والحق بأن يُرى فاعلاً. علماً بأن كلمة «جمهورية» لم تخطر بالبال؛ ولم يحدث أن غدت الحكومات غير الجمهورية كلها تعتبر من أنظمة الطغيان إلا بعد الثورات. ولكن المبدأ الذي قامت عليه الجمهورية في نهاية المطاف كان موجوداً في «الوعد المتبادل» بحياةٍ وحظٍ سعيد وشرفٍ مقدس، أما في نظام ملكي فإن الرعايا لا يوعدون بِكُلّ هذا «وعداً متبادلاً أحدهما للآخر» بل الوعد للتاج الذي يمثل دار المُلك بأسره. ولا شكّ أن ثمة أبهة في إعلان الاستقلال ولكنها لا تكمن في فلسفته ولا حتى في كونه «حجة تأييد لفعل» كما تكمن في كونه الطريقة المثلى لعملٍ يظهر في كلمات. (وكما رآها جيفرسون: «فالإعلان لا يهدف إلى أصالة في مبدأ أو إحساس، ولا هو مستنسخ من أي كتابة سابقة بعينها، وإنما يرمي إلى أن يعبر عن وجهة النظر الأمريكية، وأن يعطي ذلك التعبير النبرة الصحيحة والروح التي تقتضيها المناسبة»)[27]. وبما أننا نتعامل هنا مع الكلمة

(27) انظر الرسالة المقتبسة من هامش رقم 25.

المكتوبة وليس المحكية، فنحن تواجهنا لحظة من اللحظات النادرة في التاريخ، حيث تكون قوة الفعل من الشدة بما يكفي لإقامة نصب خاص بها.

ومن الأمثلة التي لها علاقة مباشرة بمسألة السعادة العامة أن جيفرسون كان قد عبّر عن أمل مثير للفضول بشأن الحياة الآخرة حين تباحث في نهاية حياته مع آدمز حولها ولو بشكل شبه فكاهي وشبه جدي. من الواضح أن مثل تلك التخيلات عن الحياة الآخرة، إذا جرّدناها عن محتوياتها الدينية، إنّما تمثل بالضبط تصورات مثالية مختلفة عن السعادة الإنسانية. إن فكرة جيفرسون الحقيقية عن السعادة تتضح بجلاء من دون أي تشويهات في إطار من التعاليم التراثية الاصطلاحية التي هي أصعب من أن تكسر أكثر من هيكل نظام حكومة تراثي، حين انطلق في مزاج مرح وتهكم ممتاز قائلاً في إحدى رسائله إلى آدمز: «آمل أن نَلتقي هناك [في الآخرة] مرة أخرى، في كونغرس، مع زملائنا القدامى، ونتلقى وإياهم شهادة مختومة بالاستحسان تقول (حسناً كان فعلكم، أيها الخدم الطيبون المخلصون)»[28] هنا نجد هذا التهكم ينطوي على اعتراف صريح على أنَّ الحياة في الكونغرس وما فيها من مباهج المطارحات والتشريع وإنجاز الأعمال، وأن تُقِنع وان تقتنع، كانت بنظر جيفرسون تنبؤاً بنعيم أبدي في الجنة لا يقل في قطعيته عن مسرات التأمل لأعمال التقوَى المتعلّقة بالقرون الوسطى. ذلك أن «شهادة الاستحسان المختومة» لا تمثل على الإطلاق جائزة معتادة عن الفضيلة في دولة مستقبلية؛ أما الهتاف والتهليل و«الاحترام الذي

(28) انظر الرسالة المؤرخة 11 نيسان/ أبريل 1823، في: Adams, *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*, p. 594.

يبديه العالم» فقد قال جيفرسون عن ذلك في سياق آخر «إنّها كانت أعلى قيمة في نظري من أي شيء آخر»[29].

ولكي نفهم كم كان غير اعتيادي حقاً في سياق تراثنا أن نرى علناً السعادة السياسية صورةً لنعيم أبدي، فمن المستحسن أن نستذكر مثلاً ما قاله توما الأكويني (Thomas Aquinas) من أن الجمال الكامل (Perfecta Beatitudo) يتكون بالكامل من رؤية، رؤية اللّه. وإنّه من أجل هذه الرؤية يكون المطلوب عدم وجود أصدقاء[30]، وبالمناسبة فإن كلّ هذا يتفق تماماً مع الخواطر الأفلاطونية عن حياة الروح الخالدة. أما جيفرسون فهو على العكس، لا يمكنه أن يتصور تحسيناً ممكناً لأفضل لحظات حياته وأسعدها إلا بتوسيع حلقة أصدقائه حتى يتمكن من الجلوس في «كونغرس» مع الألمع من «زملائه». ولغرض العثور على صورة مماثلة لخلاصة السعادة الإنسانية كما تنعكس في توقع هازل لحياة أخرى لاحقة علينا الرجوع إلى سقراط الذي اعترف، في مقطع مشهور في محاورة عنوانها: دفاع [*] (*Apology*)، بصراحة وابتسام بأن كلّ الذي يطلبه ليس جزيرة مباركة ولا حياة خالدة مختلفة تماماً عن حياة المخلوق البشري، بل هو توسيع الحلقة لأصدقائه من المشاهير في الماضي الإغريقي مثل هوميروس [صاحب **الإلياذة والأوديسية**] وغيره والذين لم يتمكن من لقائهم على الأرض ويرغب في الدخول معهم في حوارات الفكر التي لا تنتهي والتي هو أستاذها.

---

(29) انظر الرسالة إلى ماديسون التي اقتبست من الهامش رقم 21.

(30) انظر: Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Taurini: [n. pb.], 1922-1924), vol. 1, qu. 1, 4c; qu. 12, 1c, and vol. 12, qu. 4, 8 c.

(*) محاورة دفاع (Apology) هي إحدى المحاورات التي كتبها أفلاطون، تلميذ سقراط، وفيها قصة دفاع سقراط الذي ألقاه في مجلس مدينة أثينا القديمة الذي قضى، في النهاية، بالحكم عليه بالإعدام، عن طريق تناول السمّ بتهم منها أنه كان يفسد عقول الشبّان بأفكاره وأنه كان ضد الآلهة، وما شابه.

ومهما يكن فثمة أمر واحد مؤكّد ألا وهو أن إعلان الاستقلال، وإن كان يجعل التمييز غير واضح بين السعادة الخاصة والعامة، فهو يجعلنا نسمع مصطلح «السعي وراء السعادة» بمعناه المزدوج: الرفاه الخاص وكذلك المشاركة في الشؤون العامة. ولكن النسيان السريع للمعنى الثاني واستعمال المصطلح من دون الصفة الأصلية المحددة له، ربما صار هو المستوى الذي بموجبه يجري، في أمريكا كما في فرنسا، قياس الخسارة للمعنى الأصلي ونسيان الروح التي كانت جلية في الثورة.

إننا نعرف ما الذي حدث في فرنسا على شكل كارثة عظمى. إن أولئك الذين احتاجوا للتحرر ورغبوا به من أسيادهم أو من الضرورة، وهي السيد العظيم لأسيادهم، قد سارعوا إلى مساعدة الذين رغبوا بإنشاء مجال للحرية السياسية ـ وكانت النتيجة الحتمية أن الأسبقية كان لا بدّ لها أن تعطى للتحرير، وإن رجال الثورة لم يعيروا اهتمامهم لوضع دستور يعتبرونه مبتغاهم الأهم. وكان توكفيل مصيباً تماماً مرة أخرى حين قال «إن من بين الأفكار والمشاعر كلها والتي هيأت للثورة كانت فكرة الحرية العامة والولع بها هي أول ما اختفى من الوجود»[31]. ومع هذا، ألم يكن عدم الاستعداد العميق لدى روبسبيار لوضع نهاية للثورة ناجماً كذلك من قناعته بأن «الحكومة الدستورية معنية بالدرجة الأولى بالحرية المدنية، والحكومة الثورية بالحرية العامة؟»[32] ألم يكن يخشى أن نهاية السلطة الثورية

---

(31) انظر: Tocqueville, *Oeuvres complètes*, tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2*, chap. 3.

(32) في خطابه أمام المؤتمر الوطني عن «مبادئ الحكومة الثورية»، انظر: Maximilien Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, 3 vols., avec une notice historique, des notes et des commentaires, par Laponneraye; précédées de =

وبداية الحكومة الدستورية من شانها أن تعني نهاية «الحرية العامة»؟ وأن المجال العام الجديد سيتلاشى بعد أن انفجر فجأةً ليطل على الحياة فيسكرهم جميعاً بخمرة الفعل، وهي في حقيقة الأمر شبيهة تماماً بخمرة الحرية؟

ومهما تكن الإجابة على هذه الأسئلة فإن التمييز الدقيق بين الحرية المدنية والحرية العامة الذي أخذ به روبسبيار له شبه واضح بالاستخدام الأمريكي لمصطلح «السعادة» وهو استخدام غامض وملتبس من حيث المفاهيم. وإنه لقبل اندلاع الثورتين أن حاول رجال الأدب على جانبي الأطلسي أن يجيبوا، بصيغة الحريات المدنية والحرية العامة، وبصيغة رفاهية الشعب والسعادة العامة، على السؤال الذي أصبح الآن، تحت تأثير الثورة ما هي الغاية من الثورة ومن الحكومة الثورية؟ وكان هذا التطور في السؤال أمراً طبيعياً وإن كان قد حصل في فرنسا فقط. ولغرض فهم الأجوبة التي أعطيت لهذا السؤال من المهم ألا نغفل الحقيقة بأن رجال الثورات، وهم على ما كانوا عليه من انشغال بظاهرة النظام الاستبدادي ـ والذي يجرّد رعاياه من الحريات المدنية والحرية العامة معاً، ومن الرفاهية الخاصة والسعادة العامة، وبالتالي يزيل خطّ التمييز بينهما ـ فإنّهم لم يتمكنوا من اكتشاف الفرق الحاد بين الخاص والعام، بين المصالح الخاصة والرخاء المشترك، إلا في مسار الثورات، وخلالها أخذ المبدآن يتعارضان أحدهما مع الآخر.

considérations générales, par Armand Carrel (Paris: Chez l'éditeur, 1840), vol. 3: = Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, and Robert Roswell Palmer, *Twelve who Ruled* (Princeton: [n. pb.], 1958).

إن هذا التعارض كان متشابهاً في الثورتين الأمريكية والفرنسية، وإن كان اتّخذ صياغات مختلفة. كانت المسألة بالنسبة إلى الثورة الأمريكية هي: هل تقوم الحكومة الجديدة بتكوين ميدان خاص بها من أجل «السعادة العامة» لمواطنيها، أم أن هذه الحكومة إنما صممت فقط لخدمة سعي مواطنيها وراء السعادة الخاصة ولضمان ذلك بشكل أكثر فعالية مما كان الحال عليه في النظام القديم؟ أما بالنسبة إلى الثورة الفرنسية فالمسألة كانت: هل أن غاية الحكومة الثورية تكمن في إقامة «حكومة دستورية» تقوم بإلغاء عهد الحرية العامة بواسطة ضمان الحريات والحقوق المدنية، أم أن الثورة يجب أن تعلن في حال دوام وذلك من أجل «الحرية العامة»؟ إن ضمان الحريات المدنية والسعي وراء السعادة الخاصة كان يعتبر منذ أمد بعيد ضرورياً في الحكومات غير الاستبدادية كلها، حيث كان الحكام يحكمون ضمن حدود القانون، فإن لم يكن هناك شيء أكثر من هذا على المحكّ فالتغييرات الثورية للحكومات، وإلغاء النظام الملكي وتأسيس الجمهوريات، يجب أن تعتبر بمثابة حوادث مشؤومة مفاجئة استثارها عناد الأنظمة القديمة لا أكثر ولا أقل، فلو كانت القضية هكذا، فإن الإصلاحات لا الثورة وتبديل حاكم سيئ ووضع حاكم أفضل منه مكانه لا تغيير الحكومة كان ينبغي أن يكون هو الجواب.

وفي حقيقة الأمر، فإن البدايات المتواضعة للثورتين معاً تفيد بأنه لم يكن المقصود أصلاً سوى إجراء إصلاحات باتجاه الملكيات الدستورية، وإن كانت تجارب الشعب الأمريكي في ميدان «السعادة العامة» تجارب كثيرة قبل خصوماته مع إنجلترا. غير أن النقطة هي أن كلا الثورتين الفرنسية والأمريكية انساقت سريعاً إلى إصرار على إقامة حكومات جمهورية، وإن هذا الإصرار، مع العداء العنيف الجديد

للملكيين والجمهوريين، قد نشأ مباشرة خلال الثورتين ذاتهما. على أي حال، فإن رجال الثورتين كانوا قد اطلعوا على «السعادة العامة»، وكان تأثير هذه الخبرة عميقاً بما يكفي بالنسبة إليهم لكي يفضلوا، تحت أي ظرف من الظروف، الحرية العامة على الحريات المدنية أو السعادة العامة على الرفاه الخاص، هذا إن كانت هذه البدائل تعرض عليهم بمثل هذه الصيغ بشكلٍ مثبِّط. إن من الممكن للمرء أن يتلمس في بواطن النظريات التي وضعها روبسبيار، والتي كانت تؤذن بأن تكون الثورة في حال دوام، ذلك السؤال الصعب الذي ينذر بالخطر، والذي أقلق كلّ ثوريّ أتى من بعده وكان جديراً بأن يكون كذلك، ألا وهو: إذا كانت نهاية الثورة وإيجاد حكومة دستورية يفضي إلى نهاية الحرية العامة، ألم يكن من المرغوب فيه إذاً إنهاء الثورة؟

لو كان قُدِّر لروبسبيار أن يعيش ليراقب تطور الحكومة الجديدة للولايات المتحدة، حيث لم تقم الثورة قط بتقييد الحقوق المدنية تقييداً جدياً فنجحت لهذا السبب، وفشلت الثورة الفرنسية، في مهمة التأسيس لهذا السبب بالضبط؛ أكثر من ذلك وفي هذا الصدد أكثر أهمية، حيث غدا المؤسسون حكاماً وحيثُ إنَّ نهاية الثورة لم تفض إلى نهاية «السعادة العامة» التي نادوا بها، فإن شكوك روبسبيار كانت ستتأكد. ذلك أن التشديد كان قد انتقل فوراً من محتويات الدستور، أي إقامة السلطة والفصل بين السلطات، وظهور ميدان جديد وفيه «لا يُكبح جماح الطموح بطموح آخر» على حدّ قول ماديسون، ـ والطموح هنا بالطبع هو للتفوق وأن يكون المرء له «أهميته»، وليس الطموح[33] لاتخاذ مهنة ـ إلى التشديد على «لائحة الحقوق» والتي تضمنت الضوابط الدستورية الضرورية المفروضة على الحكومة؛

(33) إن هذه الكلمات لماديسون تبدو وكأنها تردد صدى وشعور جون آدم بالدور الذي =

وبعبارة أخرى فإن التشديد انتقل من الحرية العامة إلى الحرية المدنية، أو من قسط في الشؤون العامة من أجل السعادة العامة إلى ضمان يصون السعادة الخاصة ويطورها بواسطة السلطة العامة. إن الصيغة الجديدة التي وضعها جيفرسون ـ وكانت ملتبسة بشكل لافت في البداية، إذ كان فيها التأكيد على البيانات الملكية بتشديدها على الرفاه الخاص للشعب (والذي يعني ضمناً استبعاده من الشؤون العامة)، وكان فيها كذلك التعبير السائد ما قبل الثورة وهو «السعادة العامة» ـ هذه الصيغة قد جُرِّدت في الحال من معناها المزدوج وفهمت على أنّها تعني حقّ المواطنين بالسعي وراء مصالحهم الشخصية وبذلك يعملون وفقاً لقواعد المصالح الذاتية الخاصة. وإن هذه القواعد، سواء انبثقت من رغبات القلب القاتمة أو من الضرورات غير المنظورة لأهل المنزل، لم يجر إلقاء الضوء عليها بشكل ملحوظ.

ولكي نفهم ما جرى في أمريكا علينا أن نستذكر ذلك الغضب الذي أبداه كريفيكور (Crévecoeur) وهو المغرم المتيَّم بالمساواة والرخاء في أمريكا قبل الثورة، وذلك حين تعرضت سعادته الخاصة كمزارع إلى التصدع باندلاع الحرب والثورة، إذ قال: «لقد أطلق العنان للعفاريت ضدّنا من قبل تلك الشخصيات العظيمة التي رقيت إلى منزلة أعلى من مرتبة البشر العاديين» والتي تهتم بالاستقلال وتأسيس الجمهورية أكثر من اهتمامها بمصالح المزارعين ورؤساء العوائل[34]. إن هذا التصادم بين المصالح الخاصة والشؤون العامة قد أدى دوراً هائلاً في كلا الثورتين،

= يجب أن يلعبه «هوى التميز» في جسم سياسي، هو ليس أكثر من مؤشر على الحجم الكبير لمساحة الاتفاق الذي كان موجوداً بالفعل في ما بين الآباء المؤسسين.

(34) انظر الرسالة رقم 12، في: J. Hector St. John de Crévecoeur, «Distresses =

ويمكن القول على العموم إن رجال الثورتين كانوا هم أولئك الذين فكروا وعملوا بشكل متّسق مع الشؤون العامة انطلاقاً من محبتهم الحقيقية للحرية العامة والسعادة العامة وليس من مثالية تضحي بالمصالح الذاتية. هذا وفي أمريكا، حيث كان وجود القطر في البداية قد وُضع على محك خلاف بشأن مبدأ من المبادئ، وحيث قام الشعب بتمرد احتجاجاً على إجراءات كانت أهميتها الاقتصادية تافهة، وحيث الدستور قد صدِّق من قبل أولئك الذين سيخسرون كثيراً بلغة مصالحهم الشخصية - وكانوا مدينين بالفضل للتجار الإنجليز الذين أدت دعاواهم القضائية إلى أن يفتح الدستور أبواب المحاكم الفدرالية - إن كلّ ذلك يشير إلى أن المؤسسين كانوا يتمتعون بثقة أغلبية الشعب التي وقفت إلى جانبهم على الأقل طوال الحرب والثورة(35). إلى هذا فحتى خلال هذه الفترة،

---

of a Frontier Man,» in: J. Hector St. John de Crévecoeur, *Letters from an American Farmer* (New York: [Dutton Paperback Edition], 1957). =

(35) كانت الضغوط الناشئة عن زوال حكم القانون والفوضى والعنف ضغوطاً قوية في أمريكا وفي غيرها من الأقطار المستعمرة. ثمة حكاية مشهورة يرويها جون آدمز في سيرته الذاتية، وهي أنّه قابل رجلاً من فرسان خيول السباق. وكان دائماً في المحاكم حيث أقيمت عليه دعاوى كثيرة. ما إن رآني حتّى اقترب مني، وكانت تحيته الأولى هي، «أوه! سيد آدمز، يا لها من أشياء عظيمة قمتم أنت ورفاقك بها لنا! لا نستطيع ردّ الفضل لك بما يكفي. لا توجد الآن أي محكمة قانونية في الولاية، وأرجو ألا توجد قط في المستقبل». «فقلت لنفسي هل هذا هو الهدف الذي أدعيه؟. هل هذه هي مشاعر أمثال هؤلاء الناس، وكم عددهم في البلاد؟ نصف الأمة على ما أعلم؛ ذلك أن نصف الأمة إن لم يكن أكثرهم من المدنيين، وإن مثل هذه المشاعر هي في الأقطار كلها مشاعر المدنيين. وإذا كانت السلطة لحكم البلاد ستكون في أيدي أمثال هؤلاء، وثمة خطر كبير أنّها ستكون كذلك، إذاً لأي غرض ضحينا بوقتنا وصحتنا وكل شيء آخر؟ يجب علينا بالتأكيد أن نحترس ضدّ هذه الروحية وهذه المبادئ وإلا سوف نندم على ما فعلناه»، انظر: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 2, pp. 420-421.

حدثت هذه القصة في عام 1775، ومغزاها أن هذه الروحية وهذه المبادئ قد اختفت =

فإن من الممكن للمرء أن يرى كيف أنّه من البداية حتى النهاية، كانت حملة جيفرسون من أجل موقع للسعادة العامة، وكان توق جون آدمز «للمنافسة» - «فلنكن مرئيين في العمل»، ليكن لدينا مجال فيه نُرى وفيه يمكننا أن نعمل - قد اصطدم بالرغبات القاسية المناهضة للسياسة بشكل جوهري، الرامية إلى التخلص من الهموم والواجبات العامة كلها؛ أي إلى إقامة آلية للإدارة الحكومية يستطيع البشر بواسطتها السيطرة على حكامهم وفي الوقت عينه التمتع بفوائد حكومة ملكية، «بأن يحكموا من دون توكيل من قبلهم»، و«أن يكون لديهم ما يوفرونه من الوقت غير المطلوب لرقابة المسؤولين العموميين أو لاختيارهم، أو لتشريع القوانين»، وبذلك «يمكن توجيه اهتمامهم حصراً إلى مصالحهم الشخصية»[36].

إن حصيلة الثورة الأمريكية، تمييزاً عن الأغراض التي سببت اندلاعها، كانت غامضة على الدوام، كما أن المسألة الخاصة بغاية الحكومة وهل هي الرخاء أم الحرية لم تحسم قط. كان هناك دائماً، إلى جانب الذين جاءوا إلى هذه القارة من أجل عالم جديد، أو بالأحرى من أجل بناء عالم جديد أو قارة مكتشفة حديثاً، أولئك الذين لم يكونوا يأملون بشيء أكثر من «طريقة حياة» جديدة. وليس من المستغرب أن الفئة الأولى كانت أكثر عدداً من الثانية، ولعل

= بسبب الحرب والثورة، وكان أفضل اختبار للقضية كون الدستور قد جرى التصديق عليه من قبل المدنيين.

(36) انظر: James Fenimore Cooper, «On the Advantages of a Monarchy,» in: James Fenimore Cooper, *The American Democrat, or Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* ([Cooperstown: H. & E. Phinney], 1838).

العامل الحاسم في ذلك كان أنّه «بعد الثورة المجيدة توقفت هجرة العناصر الإنجليزية المهمة إلى أمريكا»[37]. كانت القضية، بلغة المؤسسين، «ما إذا كان الهدف الأسمى الذي ينبغي السعي وراءه هو الرفاه الحقيقي لغالبية الشعب»[38]، السعادة الأعظم للرقم الأكبر، أم أنّها كانت «الغاية الرئيسيّة للحكومة لتنظيم وإدارة التوق للتفوق والتوق لكي يُرى المرء، والتي تصبح بدورها الوسيلة الرئيسيّة للحكومة»[39]. إن هذا الخيار بين الحرية والرخاء، كما نراه اليوم، لم يكن قضية واضحة على الإطلاق سواء في أذهان المؤسسين الأمريكيين أو في أذهان الثوريين الفرنسيين، ولكن هذا لا يعني أنّها لم تكن قضية حاضرة. كان هناك على الدوام ليس فقط فرقاً بل عداء كذلك بين الذين «يحبون الحرية ولا يكرهون إلا أسيادهم» كما قال توكفيل، وبين أولئك الذين يعرفون:

«من يبحث في الحرية عن شيء غيرها، هو مجهول لأنه يخدم غيره»[40].

إلى أي مدى كانت الطبيعة الغامضة للثورات قد استمدت غموضها من ذلك الالتباس الكامن في عقول الذين قاموا بها فهذا أمر ربما نجده مبنياً على خير وجه في الصياغات المتناقضة التي وضعها روبسبيار باعتبارها «مبادئ الحكومة الثورية». لقد بدأ بتعريف

---

(37) انـظـر: Edward Samuel Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law,» *Harvard Law Review*, vol. 42 (1928), p. 395.

(38) هكذا كتب ماديسون في: *The Federalist*, no. 45.

(39) على حدّ قول جون آدمز في: John Adams, «Discourses on Davila,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 6, p. 233.

(40) انـظـر: Tocqueville, *Oeuvres complètes*, tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2.*

هدف الحكومة الدستورية باعتباره الحفاظ على الجمهورية التي أسستها الحكومة الثورية لغرض إقامة الحرية العامة. إلا أنّه ما إن عرّف الهدف الرئيسي للحكومة الدستورية بأنه «الحفاظ على الحرية العامة» حتى عاد مصححاً نفسه قائلاً: «إنّه يكفي في ظلّ حكم دستوري حماية الأفراد من إساءة استخدام السلطة العامة»[41]. إن السلطة بهذه الجملة الثانية، لم تزل عامة وبيد الحكومة، ولكن الفرد قد بات لا حول له ولا طول ومن الضروري حمايته من تلك السلطة. أما الحرية، فقد غيّرت مواقعها. إنّها لم تعد كائنة في الميدان العام بل في الحياة الخاصة للمواطنين، وعليه فيجب الدفاع عنها ضدّ الجمهور وسلطته. إن الحرية والسلطة قد افترقتا كلّ في طريق، فبدأ إجراء ذلك التساوي المشؤوم بين السلطة والعنف، وبين الشأن السياسي والحكومة، وبين حكومةٍ وشرٍ ضروري.

يمكننا الاستشهاد في هذا الصدد بإيضاحات مشابهة، وإن كانت أقل براعة، بمؤلّفين أمريكيين، وما هذا بالطبع إلا طريقة أخرى للقول بأن المسألة الاجتماعية قد تداخلت في مسار الثورة الأمريكية وبشكل لا يقل وضوحاً، وإن كان أقل إثارة بكثير، مما كان أمرها في مسار الثورة الفرنسية. إلا أن الفرق بين الحالين يظل عميقاً. وبما أن أمريكا لم يكن يسودها الفقر أبداً، فإن «التوق المهلك للغنى المفاجئ» وليس للضرورة هو الذي وقف في طريق مؤسسي الجمهورية. النمط من السعي وراء السعادة هو الذي كان دائماً من شانه، على حدّ قول القاضي بندلتون (Pendleton)، «إطفاء جذوة المشاعر الخاصة بالواجب السياسي والواجب الأخلاقي»[42]، يمكن

---

(41) انظر الهامش رقم 32.

(42) انظر: Hezekiah Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America* (Baltimore: [Printed and Pub. for the Editor by W. O. Niles], 1822), p. 404.

إرجاؤه لمدّة تكفي على الأقل لرمي الأساسات وإقامة بناء جديد، ومع ذلك ليس وقتاً طويلاً كفاية لكي يغير الذين سيسكنون فيه آراءهم. وكانت النتيجة، تمييزاً عن التطور الأوروبي المختلف. إن الفكرة أو الأفكار الثورية عن السعادة العامة والحرية السياسية لم تختفِ قط من المشهد الأمريكي؛ إذ إنّها غدت جزءاً لا يتجزأ من الهيكل السياسي للجمهورية، فهل لهذا الهيكل أساس ثابت قادر على تحمل التصرفات الغريبة والعقيمة لمجتمع منكبٍ على الوفرة والاستهلاك، أم أنه سيذعن لضغوط الثراء كما أذعنت المجتمعات الأوروبية لضغط التعاسة والشقاء؟ فلا يمكن إلا للمستقبل أن يجيب. يوجد اليوم من الأمارات لتبرير الأمل مثل ما يوجد منها لبثّ الخوف.

إن المغزى في هذا السياق هو أن أمريكا كانت دائماً مشروعاً للأوروبيين، سواء كان ذلك لحالٍ أفضل أو لحالٍ أسوأ. هذا وليست الثورة الأمريكية وحدها بل كلّ شيء كان قد حدث قبلها أو بعدها «هو حدث ضمن حضارة أطلسية بأسرها»[43]. وهكذا، فكما أن التغلب على الفقر في أمريكا كان له أعمق الانعاكاسات في أوروبا، كذلك فإن بقاء الشقاء طويلاً في أوساط الطبقات الأدنى في أوروبا كان له تأثيره العميق على مجرى الأحداث في أمريكا بعد الثورة. إن تأسيس الحرية قد سبقه التحرر من الفقر، ذلك أن رخاء أمريكا المبكر قبل الثورة كان، على الأقل جزئياً، نتيجة مجهود مقصود ومركز للتحرر من الفقر لم يبذل مثله قط في أقطار العالم القديم - ذلك الرخاء الذي تحقق قبل مئات السنين من الهجرة الكثيفة في

(43) انظر: Robert Roswell Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959-1964), p. 210.

أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حين قذفت بمئات الآلاف، لا بل بالملايين من أبناء أفقر الطبقات في أوروبا إلى السواحل الأمريكية. إن ذلك المجهود بذاته، ذلك التصميم المبكر على القضاء على شقاء البشرية السرمدي، هو بالتأكيد إنجاز من أعظم إنجازات التاريخ الغربي وتاريخ الجنس البشري. أما المشكلة فهي أن الكفاح من أجل إلغاء الفقر، بتأثير الهجرة الكثيفة المتواصلة من أوروبا، قد وقع أكثر فأكثر تحت سيطرة الفقراء أنفسهم، وبالنتيجة أضحى يتلقى الإرشاد من المثل العليا التي ولدت من أرحام الفقر ذاتها، الأمر الذي يتميز عن تلك المبادئ التي ألهمت التأسيس للحرية.

ذلك أن الوفرة والاستهلاك الذي لا نهاية له هما من المثل العليا للفقراء: إنّهما السراب في صحراء الشقاء. وبهذا المعنى فإن الرفاه والتعاسة هما وجهان للعملة ذاتها. إن روابط الضرورة لا داعي أن تكون من حديد. إنّها يمكن أن تصنع من حرير. لقد كان ينظر دائماً إلى الحرية والبذخ على أنّهما أمران لا يتوافقان، كما أن التقويم الحديث الذي يميل إلى إرجاع إصرار الآباء المؤسسين على التقشف وعلى «بساطة السلوك» (جيفرسون) إلى ازدراء بيوريتاني متزمّت لمباهج الحياة الدنيا إنّما هو تقويم يظهر عدم القدرة على فهم الحرية أكثر من عدم القدرة على حرية من الإجحاف. ذلك أن «التوق المهلك للغنى المفاجئ» المذكور آنفاً لم يكن أبداً رذيلة أولئك المنغمسين بالشهوات الحسية بل كان حلم الفقراء. لقد كان ذلك سائداً في أمريكا منذ بداية استيطانها لأنها كانت، حتى في القرن الثامن عشر، ليس فقط «أرض الحرية، وموئل الفضيلة، وملاذ المضطهدين»، بل كانت كذلك أرض الميعاد لأولئك الذين لم تهيئهم أحوالهم لإدراك معنى الحرية أو الفضيلة. وإنّه الفقر في أوروبا

الذي ثأر لنفسه في الخراب الذي به يهدد الرخاء الأمريكي ومجتمع الجموع الأمريكي والميدان السياسي بأسره. إن الرغبة الخفية في نفوس الفقراء هي ليست «لكلٍ بحسب حاجاته» بل «لكلٍ بحسب رغباته». وإذ إنّه من الصحيح القول بأن الحرية لا يمكن أن تتوفر إلا للذين جرت تلبية حاجاتهم، فإن من الصحيح كذلك على حدٍ سواء القول بأن الحرية ستتحاشى أولئك الذي يميلون إلى العيش من أجل رغباتهم. إن الحلم الأمريكي، كما كان يفهم في القرنين التاسع عشر والعشرين تحت تأثير الهجرة الكثيفة، لم يكن هو حلم الثورة الأمريكية ـ تأسيس الحرية ـ ولا هو حلم الثورة الفرنسية ـ تحرر الإنسان. إنّه كان للأسف هو الحلم «بأرض الميعاد»، حيث يسيل اللبن والعسل. وبما أن التطور في التقنية الحديثة سرعان ما حقق هذا الحلم بشكل يفوق أكثر التوقعات إفراطاً، فقد كان من الطبيعي تماماً أن يكون لدى الحالمين، بتأثيره، شعور بأنهم حقاً صاروا يعيشون في أفضل عالمٍ ممكن في الوجود.

وختاماً، ليس في وسع المرء أن ينكر أن كريفيكور كان على صواب حين تنبأ «بأن الإنسان سيتغلب على المواطن، وإن مبادءه السياسية ستتلاشى»، وإن الذين سيقولون بِكُلّ جدية «إن سعادة أسرتي هي الغرض الوحيد لرغباتي»، سيتلقون إطراءً من الجميع حين ينفثون غضبهم، باسم الديمقراطية، «على الشخصيات العظيمة التي رُفعت منزلتها إلى أعلى من صفوف الناس العاديين» إذ إنَّ تطلعاتهم تتجاوز سعادتهم الخاصة، أو إنّهم، باسم «الرجل العادي» وباسم فكرة مشوشة عن الليبرالية، سيندّدون بالفضيلة العامة، وهي بالتأكيد ليست فضيلة الرجل المزارع، باعتبارها طموحاً محضاً، ويندّدون بالذين يدينون لهم بالفضل عن حريتهم باعتبارهم «أرستقراطيين»، إذ يعتقدون أنّهم (كما في حال جون آدمز المسكين)

مسكونون «بغرور جبار»[44]. إن تحول المواطن، مواطن الثورات، إلى فردٍ خاص وذلك في مجتمع القرن التاسع عشر غالباً ما كان يوصف، وعادةً من حيث صياغات الثورة الفرنسية، بكلمة Citoyens وBourgeois. أما على مستوى أكثر تقدّماً فإن من الممكن أنَّ نعتبر هذا الاختفاء «للولع بالحرية السياسية» بأنه انسحاب الفرد إلى «ميدان باطني من الوعي» حيث نجد الحرية السياسية «الإقليم المناسب الوحيد للحرية الإنسانية». إن الفرد، بعد تغلبه على المواطن، وانطلاقاً من هذا الإقليم كما لو أنّه ينطلق من قلعة متهاوية، سيدافع عندئذٍ عن نفسه ضدّ مجتمع يكون هو بدوره «قد تغلب على الفردية»[45]. إن هذه العملية هي التي قررت، أكثر من الثورات، ملامح القرن التاسع عشر، كما قررت جزئياً حتى ملامح القرن العشرين.

(44) هكذا كان حكم بارينغتون (Parrington). هذا وثمة مقالة ممتازة بقلم كلنتون روزيتر (Clinton Rossiter)، انظر: Clinton Lawrence Rossiter, «The Legacy of John Adams,» *Yale Review* (1957).

وهي مكتوبة بمحبة للرجل وتبصَر في شخصيته، وتنصفه كأغرب شخصيات الثورة. «إنّه في ميدان الأفكار السياسية لم يكن عنده لا سيد من الأسياد، ولا زميل من الأتراب من بين صفوف الآباء المؤسسين».

(45) انظر: John Stuart Mill, *On Liberty* ([London: J. W. Parker and Son], 1859).

الفصل الرابع

الأساس I: تكوين الحرية

1

ثمة حقائق تفيد بأنه كان يوجد في العالم القديم رجال يحلمون بالحرية العامة، وفي العالم الجديد رجال ذاقوا طعم السعادة العامة، وهي حقائق أدت إلى ظهور حركة التجديد، واسترداد الحقوق والحريات القديمة، وإلى التطور نحو ثورة على جانبي الأطلسي. وبصرف النظر عن المدى الذي بلغته الأحداث والظروف، سواء في النجاح أو في الفشل، في الفصل بين هذين الجانبين، فإن الأمريكيين سيظلون على اتفاق مع روبسبيار بشأن الهدف النهائي للثورة، وهو تكوين الحرية، وبشأن العمل الحقيقي للحكومة الثورية، وهو تأسيس الجمهورية. أو ربما كان الأمر على وجهٍ آخر هو أن روبسبيار قد تأثر بمسار الثورة الأمريكية حين قام بصياغة مبادئه المشهورة، وهي «مبادىء الحكومة الثورية»، ففي أمريكا كانت الانتفاضة المسلحة للمستعمرات و«إعلان الاستقلال» قد أعقبها اندلاع فوري لعملية صنع دستور في المستعمرات الثلاث عشرة كلها ـ حتى كأن «ثلاث عشرة ساعة قد دقت وكأنها ساعة واحدة» على حد قول جون آدمز ـ بحيث لم تعد هناك فجوة، أو ثغرة، أو مجال

لالتقاط الأنفاس، بين حرب التحرير، والكفاح من أجل الاستقلال الذي هو شرط الحرية، وتكوين الولايات الجديدة. ومع أن من الصحيح القول «بأن الفصل الأول من الدراما العظمى»، وهو «الحرب الأمريكية الأخيرة»، كان قد أسدل الستار عليه قبل أن تنتهي الثورة الأمريكية[1]، فإن من الصحيح كذلك القول بأن هاتين المرحلتين المختلفتين جداً من العملية الثورية كانتا قد بدأتا من اللحظة نفسها واستمرت إحداهما تمضي بموازاة الأخرى طوال سنوات الحرب.

إن أهمية هذا التطور ليست بحاجة إلى تأكيد. إن المعجزة التي أنقذت الثورة الأمريكية، هذا إن كانت معجزة، لم تكن أن المستوطنين كانوا من القوة بما يكفي لكسب حربٍ ضد إنجلترا، بل إن هذا الانتصار «لم يشكل نهاية لمجموعة كبيرة من وحدات الكومنويلث ومن الجرائم والكوارث . . . .، إلى أن غرقت في النهاية الأقاليم المرهقة في العبودية تحت نير فاتحٍ ما محظوظ»[2]، كما ذكر

(1) إن من أشد ما يضر بفهم الثورة هو الافتراض الشائع بأن العملية الثورية قد انتهت حين تحقق التحرير، فانتهى الاضطراب والعنف وهما في صلب حروب الاستقلال كلها. إن هذا الرأي ليس جديداً، ففي عام 1787 تذمر بنيامين راش (Rush) قائلاً: «ليس هناك ما هو أكثر شيوعاً من خلط مصطلح «الثورة الأمريكية» بمصطلح «الحرب الأمريكية» الأخيرة. إن الحرب الأمريكية قد انتهت، ولكن هذه النهاية هي أبعد ما تكون عن حال «الثورة الأمريكية». والذي أسدل الستار عليه ما هو إلا الفصل الأول من الدراما العظمى. ويبقى أن نقيم الأشكال الجديدة لحكومتنا ونوصلها إلى حد الكمال»، انظر: Hezekiah Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America* (Baltimore: [Printed and Pub. for the Editor by W. O. Niles], 1822), p. 402.

ولنا أن نضيف إن من الشائع جداً كذلك الخلط بين مخاض التحرير وتأسيس الحرية.

(2) جرى التعبير عن هذه المخاوف في عام 1765، برسالة إلى ويليام بيت (William Pitt) وفيها ذكر ديكنسون (Dickinson) تأكيده بأن المستعمرات ستكسب حرباً ضد إنجلترا، انظر: Edmund Sears Morgan, *The Birth of the Republic, 1763-1789* (Chicago: University of Chicago Press, [1956]), p. 136.

جون ديكنسون معبراً بحق عن مخاوفه. ذلك حقاً هو المصير المعروف لأي تمرد لا يستتبع بثورة، وبالنتيجة هو المصير المعروف لمعظم الثورات. إلا أننا إذا تذكرنا أن نهاية التمرد هي التحرير في حين أن نهاية الثورة هي تأسيس الحرية، فإن عالِم السياسة سيعرف على الأقل كيف سيتجنب عثرات المؤرخ الذي يميل إلى التأكيد على المرحلة الأولى والعنيفة للتمرد والتحرير، وعلى الانتفاض ضد الاستبداد، وذلك على حساب المرحلة الثانية الأهدأ للثورة والدستور، لأن الجوانب الدرامية كلها لحكايته إنما تكون في المرحلة الأولى، ولأن اضطرابات التحرير ربما تكون أيضاً قد هزمت الثورة في كثير من الأحيان. إن هذا الإغراء الذي يستهوي المؤرخ لأنه يقص حكاية هو إغراء وثيق الصلة بالنظرية المؤذية التي تقول إن الدساتير وحمّى صنع الدساتير لا تعبّر حقاً عن الروحية الثورية للبلاد، وإنما هي في واقع الأمر ترجع إلى قوى ردود الفعل التي إما أن تهزم الثورة أو تحول دون تطورها الكامل، بحيث يمكن القول بشكلٍ منطقي إن دستور الولايات المتحدة، وهو الحصيلة الحقة لهذه العملية الثورية، إنما يفهم باعتباره النتيجة الواقعية لثورة مضادة. إن سوء الفهم الأساسي يكمن في عدم التمييز بين التحرير والحرية، ليس هناك ما هو أكثر عقماً من تمردٍ وتحرير إلا إذا أعقبهما دستور للحرية التي كسبت أخيراً. ذلك أنه «لا قواعد الأخلاق ولا الغنى ولا انضباط الجيوش، ولا كل هذه مجتمعةً ستكون وافية بالغرض من دون دستور» (جون آدمز).

وحتى لو أن المرء يقاوم ذلك الإغراء الداعي إلى تعادل الثورة مع الكفاح من أجل التحرير، عوضاً عن مماهاة الثورة بتأسيس الحرية، تبقى الصعوبة الإضافية والأخطر في سياق بحثنا، وهي أنه لا يوجد إلا القليل جداً، من حيث الشكل أو الموضوع، في

الدساتير الثورية الجديدة، حتى إن كان الشكل أو الموضوع جديداً، ناهيك بكونه ثورياً. إن الفكرة الخاصة بالحكومة الدستورية هي بالطبع ليست ثورية على الإطلاق سواء من حيث الموضوع أو من حيث الأصل؛ إنها لا تعني سوى حكومة مقيدة بقانون، وأن الحريات المدنية مصونة بضمانات دستورية كما نصت عليها لوائح الحقوق المختلفة والتي أدخلت في صلب الدساتير الجديدة، وصارت تعتبر أهم أقسام تلك الدساتير التي لم تكن ترمي قط إلى الإفصاح عن القوى الثورية الجديدة للشعب، بل على العكس كانت تعتبر ضرورية لغرض تقييد سلطة الحكومة حتى في الكيان السياسي المؤسس حديثاً. وقد كتب جيفرسون يقول إن لائحة الحقوق «هي أمر يستحقه الشعب أمام أي حكومة على وجه الأرض عامة أو خاصة، ولا ينبغي لأي حكومة عادلة أن ترفضه أو أن تكتفي بمجرد الاستدلال به»[3].

بعبارة أخرى، إن الحكومة الدستورية كانت ولم تزل حكومة مقيدة بالمعنى الذي كان مقصوداً في القرن الثامن عشر من «الملكية المقيدة»، أي نظام ملكي تقيد سلطته القوانين. كما أن الحريات المدنية وكذلك الرفاهية الخاصة هي ضمن نطاق حكومة مقيدة، وضمانها لا يعتمد على شكل الحكومة. إن النظام الاستبدادي وحده، وهو شكل هجين من أشكال الحكومة وفقاً للنظرية السياسية، هو نظام يستغني عن الحكومة الدستورية، القانونية. بيد أن الحريات التي تضمنها قوانين الحكومة الدستورية هي كلها ذات طبيعة سلبية، ويضمنها حق التمثيل لأغراض الضريبة وهو الذي غدا في ما بعد

(3) في رسالة إلى جيمس ماديسون (James Madison) بتاريخ 20 كانون الأول/ ديسمبر 1787.

حق التصويت. إنها في واقع الأمر «ليست سلطات بحد ذاتها بل مجرد استثناء من إساءة استخدام السلطة»[4]. إنها لا تطلب قسطاً من الحكومة بل ضماناً ضد الحكومة. وسواء كنا نرجع الفكرة الخاصة بهذا المذهب الدستوري إلى المغناكارتا (وثيقة الحقوق العظمى) وبالتالي إلى الحقوق والامتيازات الإقطاعية وإلى المواثيق التي عقدت بين السلطة الملكية ومقاطعات المملكة، أو سواء كنا نفترض على العكس «بأننا لن نجد مذهباً دستورياً حديثاً إلا إذا وجدت حكومة مركزية فعالة»[5]، فذلك ليس مهماً نسبياً في هذا السياق. ولئن لم يكن هناك على المحك في الثورات أكثر من هذا النوع من المذهب الدستوري، فسيكون الأمر كما لو أن الثورات ظلت أمينة لبداياتها المتواضعة حين كانت لم تزل تُفهم على أنها محاولات لاسترداد الحريات «القديمة»: بيد أن حقيقة الأمر أن هذه لم تكن القضية.

(4) يقول وودرو ويلسون (Woodrow Wilson) «إن السلطة أمر ايجابي، والسيطرة أمر سلبي»، و«إن تسمية الاثنتين باسم واحد هو إفقار للغة وذلك بجعل كلمة واحدة تؤدي معاني مختلفة»، انظر: Woodrow Wilson, *An Old Master and Other Political Essays* (New York: C. Scribner's Sons, 1893), p. 91.

إن هذا الخلط بين السلطة للعمل والحق بالسيطرة على «أدوات المبادرة» هو خلط شبيه بطبيعته بالخلط بين التحرير والحرية المشار إليه سابقاً، الاقتباس في النص من: James Fenimore Cooper, *The American Democrat, or Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America* ([Cooperstown: H. & E. Phinney], 1838).

(5) إن هذا هو رأي كارل فردريك (Carl Friedrich) في: Carl Joachim Friedrich, *Constitutional Government* and Democracy; Theory and Practice in Europe and America, Rev. ed. (Boston: Ginn, [1950]).

أما بالنسبة إلى الرأي الذي قبله - «بأن نصوص الدستور الأمريكي هي نسخة طبق الأصل من المادة (39) من المغناكارتا - انظر: Charles E. Shattuck, «The True Meaning of the Term «Liberty»... in the Federal and State Constitutions,» *Harvard Law Review*, vol. 4, no. 8 (March 1891).

ثمة سبب آخر أقوى لوجود الصعوبة في أن ندرك العنصر الثوري حقيقةً في عملية صنع الدساتير. إننا إذا استرشدنا لا بثورات القرن الثامن عشر، بل بسلسلة الانتفاضات التي أعقبتها طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، فسنجد أمامنا البديل بين الثورات التي تغدو دائمة والتي لا تنتهي ولا تصنع نهايتها وهي تأسيس الحرية، والثورات التي في أعقاب ما تحدثه من هياج ثوري، تظهر للوجود حكومة ما «دستورية» جديدة تضمن عدداً من الحريات المدنية ولا تستحق أكثر من اسم حكومة مقيدة، سواء كانت هذه الحكومة ملكية أو جمهورية.

إن البديل الأول ينطبق بوضوح على الثورة في روسيا وفي الصين، حيث يفخر أولو الأمر فيهما بأنهم يحافظون إلى ما لا نهاية على حكومة ثورية، لا بل ويتبجحون بذلك؛ أما البديل الثاني فينطبق على الهياج الثوري الذي اكتسح الأقطار الأوروبية كلها تقريباً بعد الحرب العالمية الأولى، كما اكتسح عدداً من المستعمرات التي نالت استقلالها من الحكم الأوروبي بعد الحرب العالمية الثانية. إن الدساتير في هذه الحالات لم تكن على الإطلاق نتيجة لثورةٍ من الثورات؛ على العكس، إنها فرضت فرضاً بعد فشل الثورة وكانت بنظر الذين يعيشون في ظلها علامة على الهزيمة وليس على الانتصار. إنها كانت عادةً من عمل الخبراء وإن لم يكن هذا بالمعنى الذي قصده غلادستون، حيث قال عن الدستور الأمريكي بأنه أروع عمل أنجزه عقل الإنسان في زمن «معين»، وإنما بالمعنى الذي قصده آرثر يونغ في عام 1792 حين وجد أن الفرنسيين قد تبنوا كلمة جديدة يستخدمونها وكأن «الدستور هو حلوى تعد وفق مقادير صنعها وطريقته»[6]. لقد كان غرضهم منها إيقاف مد الثورة، وإذا كانت

(6) مقتبس من: Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism Ancient and* = *Modern* (Ithaca, NY: Cornell University, 1940).

تؤدي كذلك إلى تقييد السلطة، فإن سلطة الحكومة وكذلك السلطة الثورية للشعب كانت مظاهرها قد سبقت إقامتهم الحكومة[7].

إن إحدى مشاكل البحث في هذه الأمور هي مشكلة لفظية، فكلمة Constitution الإنجليزية لا تثير الالتباس لأنها تعني فعل التكوين كما تعني القانون أو قواعد الحكم التي «تكونت»، سواء تجسدت في وثائق مكتوبة، أو تضمنتها السوابق والأعراف كما في الدستور البريطاني غير المكتوب. ومن المستحيل أن نطلق الاسم نفسه ونتوقع النتائج نفسها من هذه «الدساتير» التي تعتمدها حكومة غير ثورية لأن الشعب وثورته لم يتمكنا من تكوين حكومتهما، ومن تلك الدساتير الأخرى و«التي كانت قد انطلقت من تاريخ تقدمي» للأمة، على حد تعبير غلادستون، أو كانت حصيلة محاولة مقصودة من شعب بأكمله لإيجاد كيان سياسي جديد. إن التمييز، وكذلك

= قد يستذكر الذين يرغبون في رؤية هذه المسألة بمنظور تاريخي، مصير الدستور الذي وضعه لوك (Locke) لكارولاينا (Carolina) ولعله كان أول دستور يضعه خبير ثم يعرضه على الناس. أما حكم وليام موري (William Morey) على ذلك فهو «أنه خلق من لا شيء وسرعان ما تلاشى إلى لا شيء»، وهو حكم يصدق على الدساتير كلها تقريباً، في: William C. Morey, «The Genesis of a Written Costitution,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Annals 1 (April 1891).

(7) إن أحسن دراسة لهذا النوع من صناعة الدساتير هي: Karl Loewenstein, «verfassungsrecht und verfassungsrealität,» in: Karl Loewenstein, *Beiträge zur Staatssoziologie* (Tübingen: Mohr, 1961).

وهي دراسة لم أراجعها للأسف من أجل الطبعة الأصلية لهذا الكتاب. إنها تتناول «طوفان الدساتير» بعد الحرب العالمية الثانية، ولم يصادق الشعب إلا على عدد قليل منها. والكاتب يؤكد «عدم الثقة العميق لدى الشعب» بهذه الدساتير التي هي بأيدي «مجموعات صغيرة نسبياً من الخبراء والمتخصصين»، وقد أصبحت في معظم الحالات «وسيلة لغاية»، أدوات «للحصول أو الحفاظ على امتيازات خاصة لمجموعات أو طبقات مختلفة جاءت الدساتير لخدمة مصالحهم».

التشوش، واضحان تماماً في التعريف المشهور للكلمة الذي وضعه توماس بين الذي لخص فيه ما كانت قد علمته له حمّى صنع الدساتير الأمريكية، وهو: «الدستور هو ليس فعل حكومة، بل فعل شعب يكوّن حكومة»[8]. ومن هنا الحاجة في فرنسا، وفي أمريكا أيضاً، إلى جمعيات تأسيسية ومؤتمرات خاصة مهمتها الوحيدة هي كتابة مسودة دستور؛ ومن هنا الحاجة كذلك إلى عرض المسودة على الشعب، وإلى عرض «مواد الفدرالية»، مادة فمادة، على اجتماعات المجالس البلدية، ومن ثم عرض مواد الدستور على مجالس الولايات. ذلك أن المسألة لم تكن على الإطلاق أن المجالس الإقليمية للمستعمرات الثلاث عشرة لا يوثق بها لإقامة حكومات الولايات وكانت سلطاتها مقيدة بما فيه الكفاية وبشكل صحيح، بل إن المسألة قد غدت مبدأ بالنسبة إلى القواعد الشعبية يقضي «بأن على الشعب أن يمنح الحكومة دستوراً، وليس العكس»[9].

(8) أو بصياغة مختلفة: «الدستور هو شيء سابق لحكومة ما، والحكومة ما هي إلا مخلوق من صنع دستور». إن كلا العبارتين ترد في القسم الثاني من كتاب **حقوق الإنسان** (***The Rights of Man***):

(9) وفقاً إلى مورغان (Morgan)، «فإن معظم الولايات سمحت لمجالسها الإقليمية أن تتولى مهمة كتابة مسودة دستور ووضعه موضع التنفيذ. أما أهالي ولاية ماساتشوسيتس فكانوا أول من رأى الخطر في هذا الإجراء... وعليه عقد مؤتمر خاص في عام 1780 وجرى إقامة دستور من قبل شعب بشكل مستقل عن الحكومة... على أنه بحلول هذا الوقت كان الأمر متأخراً بالنسبة إلى الولايات لكي تستخدم هذه الطريقة الجديدة، ومع ذلك سرعان ما اتبعت هذه الطريقة في إقامة حكومة للولايات المتحدة»، انظر: Morgan, *The Birth of the Republic*, 1763-1789, p. 91.

أما فورست مكدونالد (Forrest McDonald)، الذي يرى أن المجالس التشريعية للولايات قد جرى «الالتفاف عليها» وإن مؤتمرات التصديق قد انتخبت لأن التصديق سيكون أكثر صعوبة «... إذا كان للدستور أن يتغلب على المكائد... التي تدبرها المجالس التشريعية»، فهو يقر في هامش قائلاً: «لا يكون أكثر إلزاماً من أي قوانين أخرى، وأن من الممكن نقضه =

إن نظرة خاطفة على المصائر المختلفة للحكومات الدستورية من خارج الأقطار الأنجلو ـ أمريكية تكفي لكي نرى الفرق الكبير في القوة والسلطة بين دستور فرضته حكومة على شعب وبين الدستور الذي بموجبه كوّن الشعب حكومته. إن دساتير الخبراء التي عاشت في ظلها أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى استندت إلى حدٍ كبير إلى نموذج الدستور الأمريكي، وهي دساتير كان من شأنها أن تعمل عملاً حسناً. مع هذا، فإن عدم الثقة التي أوحت بها هذه الدساتير إلى الشعوب التي تعيش تحت كنفها هو أمر متروك للتسجيل التاريخي، كما هي كذلك الحقيقة التي مفادها أنه بعد مرور خمسة عشر عاماً على سقوط الحكومة الملكية في القارة الأوروبية، فإننا نجد أن أكثر من نصف أوروبا يعيش تحت نوعٍ من أنواع الديكتاتورية، في حين أن الحكومات الدستورية الباقية، باستثناء الأقطار الإسكندنافية وسويسرا، تتشاطر الافتقار المؤسف للقوة والسلطة والاستقرار، وهذه الصفات كانت حتى في ذلك الوقت هي الصفات البارزة للجمهورية الثالثة في فرنسا. ذلك أن الافتقار للقوة وما يصاحب ذلك من الحاجة للسلطة كان هو بلاء الحكومة الدستورية في الأقطار الأوروبية كلها تقريباً منذ إلغاء الملكيات المطلقة، كما أن دساتير فرنسا الأربعة عشر بين عام 1789 وعام 1875 قد أدت، حتى قبل توالي دساتير ما بعد الحرب في القرن العشرين، إلى جعل كلمة الدستور ذاتها مهزلة من المهازل. أخيراً لنا أن نتذكر أن فترات الحكومة الدستورية كانت تكنّى تهكماً بمواسم «النظام» (في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى وفي فرنسا بعد الثانية)، وهي كنية يشير بها الناس إلى حال يختفي فيها الوضع القانوني ذاته في نظامٍ من التواطؤ شبه الفاسد، فيتاح لكل ذي بصيرة

= من قبل مجالس تشريعية لاحقة»، انظر: Forrest McDonald, *We the People: The Economic Origins of the Constitution* (Chicago: [n. pb.], 1958), p. 114.

أن يعفي نفسه من الدخول فيه إذ لا يجدر به حتى أن يتمرد عليه. وباختصار، وعلى حد قول جون آدمز، فإن «الدستور هو راية، هو نصب، وهو وشيجة حين يفهم ويصادق عليه ويكون عزيزاً على القلوب. ولكن من دون هذا التفكير والتعلق، فإنه قد يكون عبارة عن طائرة ورقية أو بالون يطير في الهواء»[10].

إن الفرق بين دستور هو من عمل حكومة ودستور كوّن الشعب بواسطته حكومة هو فرق واضح. ويجب أن يضاف إلى هذا الفرق فرق آخر وثيق الصلة به، وإدراكه أكثر صعوبة بكثير، فإذا كان هناك شيء يشترك فيه صنّاع الدساتير في القرنين التاسع عشر والعشرين مع أسلافهم الأمريكيين في القرن الثامن عشر فهو عدم الثقة بالسلطة، ولعل عدم الثقة هذا كان أشد وضوحاً في العالم الجديد منه في الأقطار القديمة. إن كون الإنسان بطبيعته ذاتها «غير صالح لتولي سلطة غير محدودة»، وإن أولئك الذين يستخدمون السلطة يحتمل أن يتحولوا إلى «وحوش مفترسة»، وإن الحكومة ضرورية لكي تكبح الإنسان واندفاعه نحو السلطة وبالنتيجة «فذلك عيب في الطبيعة الإنسانية» (كما قال ماديسون). إن كل هذا من البداهيات في القرن الثامن عشر وكذلك في القرن العشرين أيضاً، كما أنها كانت راسخة في عقول الآباء المؤسسين. كل ذلك يقف وراء لوائح الحقوق، كما أنه يشكل اتفاقاً عاماً على الضرورة المطلقة لحكومة دستورية بمعنى أنها حكومة مقيدة؛ مع هذا فإنها لم تكن بالنسبة إلى التطور الأمريكي، من الأمور الحاسمة. إن خشية المؤسسين من سلطة مفرطة في الحكومة قد تم ضبطها بإدراكهم الكبير للمخاطر الكثيرة

---

(10) مقتبس من: Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress* (Cambridge: [n. pb.], 1952), p. 221.

الناجمة عن حقوق المواطن وحرياته والتي قد تنطلق من داخل المجتمع. لذا، وبحسب ما قاله ماديسون، «فإن من الأهمية بمكان كبير في جمهورية ليس فقط حراسة المجتمع تجاه اضطهاد حكامه وإنما حراسة جزء من المجتمع تجاه ظلم الجزء الآخر كذلك»، وذلك لإنقاذ «حقوق الأفراد، أو حقوق الأقلية . . . من التشكيلات ذات المصلحة للأغلبية»[11]. إن هذا يتطلب تكوين سلطة حكومية عامة لا يمكن أن يُستمد جوهرها من شيء سلبي، أي من حكومة دستورية مقيدة، وإن كان صناع الدساتير الأوروبيون ورجال القانون الدستوري في أوروبا رأوا فيه الخلاصة لبركات الدستور الأمريكي. إن الذي أعجبهم، ومن وجهة نظر التاريخ الأوروبي، هو في واقع الأمر بركات «الحكومة المعتدلة» كما تطورت عضوياً من رحم التاريخ البريطاني، ربما أن هذه البركات لم تضمّن فقط في دساتير العالم الجديد، بل إنها توضحت بشكل قطعي باعتبارها الحقوق الثابتة وغير القابلة للتحويل للبشر جميعاً، فإنهم لم يفهموا من جهة الأهمية القصوى لتأسيس جمهورية ومن جهة أخرى إن المحتوى الحقيقي للدستور لم يكن على الإطلاق ضمان الحريات المدنية بل إنشاء نظام جديد للسلطة.

إن سجل الثورة الأمريكية بهذا الصدد واضح كل الوضوح ولا لبس فيه، فما كان يشغل أذهان المؤسسين ليس المذهب الدستوري بمعنى حكومة قانونية «مقيدة». إنهم بشأن هذا الأمر كانوا متفقين بشكل لا يحتاج إلى مناقشة ولا حتى إلى إيضاح، وقد ظلوا حتى في الأيام التي تعالت فيها المشاعر ضد ملك إنجلترا وبرلمانها،

(11) انظر: J. E. Cooke, ed., *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 51.

مدركين أنهم كانوا يتعاملون مع «ملكية مقيدة» وليس مع أمير مستبد. وهم حين أعلنوا استقلالهم عن هذه الحكومة، وبعد أن أقسموا يمين الولاء للتاج، لم تكن المسألة الأساسية بالنسبة إليهم هي كيفية تقييد السلطة وإنما كيفية إنشائها، لم تكن كيفية تقييد الحكومة بل كيفية إيجاد حكومة جديدة. إن حمّى صنع الدساتير التي أمسكت بتلابيب البلاد بعد إعلان الاستقلال مباشرة قد حال دون تفاقم فراغ السلطة، وإن إنشاء سلطة جديدة لا يمكن أن يقوم على ما كان دائماً أمراً سلبياً بالنسبة إلى السلطة، ونعني لوائح الحقوق.

إن هذه المسألة كلها تحاط بالبلبلة بسهولة وبشكل متكرر بالنظر إلى الدور المهم الذي لعبه «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» في مسار الثورة الفرنسية، حيث كانت هذه الحقوق والتمتع بها لا تشير إلى القيود المفروضة على كل حكومة قانونية بل تشير على العكس إلى أساس الحكومة ذاته. وبصرف النظر عن الحقيقية التي مفادها أن الإعلان القاضي بأن «جميع الناس قد ولدوا متساوين»، وهو إعلان مفعم بمنطويات ثورية حقاً في بلدٍ كان لما يزل إقطاعياً في التنظيم الاجتماعي والسياسي، لم تكن له مثل تلك المنطويات في العالم الجديد، فإن هناك فرقاً أهم في التشديد بشأن الجانب الوحيد في لوائح الحقوق المدنية وهو أن هذه الحقوق هي الآن قد أعلنت حقوقاً للناس جميعاً بصرف النظر عمّن يكونون أو أين يعيشون. إن هذا الفرق في التشديد قد تجلى حين لم يعد الأمريكيون يفكرون بأنفسهم من حيث إنهم «أمة تجري في عروقها دماء الحرية» (بيرك) وإن كانوا على يقين بأن الذي طالبوا به من إنجلترا هو «حقوق الإنجليز»؛ هذا وحتى المجيء التدريجي بين ظهرانيهم لأناس من ذوي الأصول غير الإنجليزية وغير البريطانية كان كافياً لتذكيرهم بما يلي: «سواء كنت إنجليزياً أو إيرلندياً أو ألمانياً أو سويدياً ... فأنت

لك الحق بكل الحريات الخاصة بالإنجليز وبالحرية التي ينص عليها هذا الدستور»[12] والذي كانوا يقصدونه هو أن تلك الحقوق التي كان يتمتع بها الإنجليز وحدهم في ذلك الحين ينبغي أن يتمتع بها الناس جميعاً في المستقبل[13] بعبارة أخرى، إن جميع الناس ينبغي أن يعيشوا في ظل حكومة دستورية «مقيدة». إن الإعلان عن حقوق الإنسان من خلال الثورة الفرنسية كان، على العكس، يعني حرفياً أن كل إنسان بحكم كونه قد ولد يصبح مالكاً لحقوق معينة. إن نتائج هذا التحول في التشديد هي نتائج متعددة عملياً ونظرياً. إن الصيغة الأمريكية تعلن في حقيقة الأمر ضرورة الحكومة المتمدنة للبشرية جمعاء لا أكثر؛ أما الصيغة الفرنسية فتعلن وجود الحقوق بشكل مستقل عن الكيان السياسي وخارج نطاقه، ثم تمضي لتعادل هذه الحقوق المعروفة، أي حقوق الإنسان بوصفه إنساناً، مع حقوق المواطنين. ونحن، في هذا السياق، لا نحتاج إلى الإصرار على التعقيدات الكامنة في مفهوم حقوق الإنسان ذاته، ولا إلى الإصرار على العجز المؤسف في جميع البيانات والإعلانات واللوائح لحقوق الإنسان التي لم تضمَّن فوراً في قانون موضوعي، قانون البلاد، وتطبق على الذين يعيشون فيها. والمشكلة مع هذه الحقوق كانت

(12) هذه هي كلمات أحد أبناء بنسلفانيا، و«بنسلفانيا، وهي مستعمرة مختلطة تماماً، فيها من ذوي الأصل الإنجليزي بقدر ما فيها من الجنسيات الأخرى مجتمعةً»، انظر: Clinton Lawrence Rossiter, *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence* (New York: Harcourt, Brace, [1956]), pp. 20, and 228.

(13) حتى في أوائل الستينيات من القرن العشرين فإن «جيمس أوتيس (James Otis) قد تصور التحول في الدستور البريطاني لحقوق القانون العام الخاصة بالإنجليز إلى حقوق طبيعية للإنسان، ولكنه نظر كذلك إلى هذه الحقوق الطبيعية باعتبارها قيوداً على سلطة الحكومة»، انظر: William Seal Carpenter, *The Development of the American Political Thought* (Princeton: University Press, 1930), p. 29.

دائماً ألا تكون أقل من حقوق أهالي البلاد، وإنها لا توضع موضع التطبيق إلا كملجأ أخير من قبل أولئك الذين فقدوا حقوقهم الاعتيادية كونهم مواطنين[14]. وعلينا أن نستبعد من اعتباراتنا سوء الفهم الفتاك، الذي طرحه مسار الثورة الفرنسية، وهو أن إعلان حقوق الإنسان أو ضمان الحقوق المدنية من الممكن أن يصبحا هدفاً أو فحوى للثورة.

إن هدف دساتير الولايات التي سبقت دستور الاتحاد، سواء كتبتها المؤتمرات الإقليمية أو الجمعيات التأسيسية (كما في حال ماساتشوسيتس)، كان خلق مراكز سلطة جديدة بعد أن ألغى إعلان الاستقلال سلطة وقوة التاج والبرلمان. وبشأن هذه المهمة الجديدة، مهمة خلق قوة جديدة، صار على المؤسسين ورجال الثورة أن يتحملوا عبء ما سموه «العلم السياسي» الذي وضعوه، ذلك أن علم السياسة، على حد تعبيرهم، يكمن في محاولة اكتشاف «أشكال القوة وتشكيلاتها في الجمهوريات»[15] إنهم، وقد أدركوا جهلهم كل الإدراك بشأن الموضوع، توجهوا إلى التاريخ، وهم يجمعون بعناية تعادل الحذلقة جميع النماذج للدساتير الجمهورية، قديمها وحديثها، الحقيقي منها والخيالي.

إن الذي حاولوا تعلّمه لكي يزيلوا جهلهم لم يكن ضمانات الحقوق المدنية ـ وهو موضوع يعرفون عنه بالتأكيد أكثر من معرفتهم

---

(14) عن التعقيدات في موضوع حقوق الإنسان، التاريخية منها والمفاهيمية، انظر البحث الواسع في كتاب المؤلفة: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2d Enl. ed. (New York: Meridian Books, [1958]), pp. 290-302.

(15) هذه كلمات بنيامين روش (Benjamin Rush) في: Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America*, p. 402.

بأي جمهورية سابقة ـ بل كان موضوع تكوين القوة. كان هذا كذلك هو السبب وراء الافتتان الكبير الذي مارسه مونتيسكيو، والذي كان دوره في الثورة الأمريكية يضاهي تأثير روسو على مسار الثورة الفرنسية؛ ذلك أن الموضوع الرئيسي لمؤلفات مونتيسكيو العظيمة، وكانت تدرّس ويقتبس منها كمرجع عن الحكومة قبل عقد على الأقل من اندلاع الثورة، كان موضوع «تكوين الحرية السياسية»[16] إن كلمة «تكوين» (Constitution) في هذا السياق قد فقدت جميع مدلولات كونها تقييداً ونفياً للقوة؛ إن الكلمة تعني، على النقيض من ذلك، أن «المعبد العظيم للحرية الفدرالية» يجب أن يقوم على تأسيس القوة والتوزيع الصحيح لها. ولأن مونتيسكيو بالضبط ـ وهو فريد في بابه بهذا الصدد بين المصادر التي منها استمد المؤسسون حكمتهم السياسية ـ كان يرى أن القوة والحرية إحداهما تنتمي إلى الأخرى؛ وأن الحرية السياسية من الناحية المفاهيمية لا تكمن في «أنا ـ سوف» بل تكمن في «أنا ـ أستطيع»، وبالنتيجة فإن الميدان السياسي يجب أن يفسّر وأن يجري تكوينه بطريقة تجمع بين القوة والحرية، لذا فإننا نجد اسم مونتيسكيو

(16) إن الجملة الأكثر اقتباساً من «مونتيسكيو العظيم» هي الجملة المشهورة عن إنجلترا، وهي: «يوجد أيضاً» دولة في العالم، موضوع دستورها المباشر هو الحرية السياسية، انظر: Charles de Secondat Montesquieu, [*The Spirit of Laws*, Trans. Thomas Nugent] (New York: [n. pb.], 1949), vol. 11, p. 5.

عن التأثير الكبير لمونتيسكيو على مسار الثورة الأمريكية، انظر على الأخص: Paul Merrill Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1940), and Gilbert Chinard, *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*, A Repertory of his Ideas on Government, with an Introduction and Notes by Gilbert Chinard, Professor in the John Hopkins University (Paris: Impr.- éditions des presses universitaires de France; Baltimore: Maryland, The John Hopkins Press, 1926).

يرد على الألسن في المناقشات كلها التي تجري عن موضوع الدستور[17].

إن مونتيسكيو قد أكد ما عرف المؤسسون أنه صحيح بناءً على تجربة المستعمرات، والذي عرفوه هو أن الحرية هي «قوة طبيعية لعمل أو عدم عمل ما نميل إليه»، كما أننا حين نقرأ في الوثائق القديمة التي تعود إلى العهود الاستعمارية جملة «إن النواب المختارين لهم (القوة والحرية) لتعيين . . .» فإننا نجد أن من الطبيعي لأولئك الناس أن يستخدموا الكلمتين المذكورتين وكأنهما مترادفتان[18].

من المعروف أنه ما من مسألة قامت بدور أكبر في هذه المناقشات مما قامت به مشكلة الفصل بين السلطات وإيجاد التوازن بينها، ومن المعلوم تماماً أن مثل هذا الفصل لم يكن على الإطلاق اكتشافاً مقتصراً على مونتيسكيو. والواقع أن هذه الفكرة نفسها هي فكرة قديمة جداً ـ على أنها لم تنشأ نشوءاً آلياً وفق رأي نيوتن عن العالم كما قيل مؤخراً؛ إنها طرأت، ضمنياً على الأقل، في النقاش

---

(17) يفرق مونتيسكيو بين الحرية الفلسفية التي تكمن في «مزاولة الإرادة»، انظر:
Montesquieu, [*The Spirit of Laws*], vol. 12, p. 2.

والحرية السياسية التي تكمن في «القائم في أنه يستطيع أن يفعل ما يجب عليه أن يفعله»، المصدر نفسه، المجلد الحادي عشر، ص 3، حيث التأكيد على كلمة Pouvoir. إن عنصر القوة في الحرية السياسية يبدو قوياً في اللغة الفرنسية، فالكلمة المذكورة تفيد القوة كما تفيد «أن تتمكن».

(18) انظر: Rossiter, *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence*, p. 231, and Henry Steele Commager, «The Fundamental Orders of Connecticut of 1639» in: Henry Steele Commager, *Documents of American History*, 5th ed. (New York: Appleton-Century-Crofts, [1949]).

التقليدي عن الأشكال المختلطة للحكومة، لذا يمكن إرجاعها إلى أرسطو، أو على الأقل إلى بوليبيوس، وهو الذي كان أول من أدرك وجود بعض المنافع في نظام الرقابة والتوازن المتبادل. ويبدو أن مونتيسكيو لم يكن مطلعاً على هذه الخلفية التاريخية؛ إنه قد استرشد بما اعتقد أنه الهيكل الفذ للدستور الإنجليزي، أما هل أنه فسر هذا الدستور تفسيراً صحيحاً، فهو أمر لا علاقة له بالموضوع اليوم ولم تكن له أهمية كبيرة حتى في القرن الثامن عشر. ذلك أن اكتشاف مونتيسكيو كان يتعلق في واقع الأمر بطبيعة السلطة، وإن هذا الاكتشاف يتناقض بشكل صارخ مع الأفكار التقليدية كافة عن هذا الموضوع، وهي أفكار طواها النسيان، على الرغم من أن تأسيس الجمهورية في أمريكا كان موحى به من قبلها إلى حدٍ كبير.

إن الاكتشاف الذي تحتويه جملة واحدة فقط يطرح المبدأ المنتسى الذي يحدد هيكل السلطات المنفصلة عن بعضها بأسره، وهو المبدأ الذي يقول: «السلطة توقف السلطة»، السلطة وحدها، وهذا يعني برأينا، أن يجري ذلك من دون تدمير السلطة، ومن دون أن نضع كلمة العجز بدل كلمة السلطة[19]. ذلك أن السلطة يمكن

---

(19) إن هذه الجملة ترد في: Montesquieu, Ibid., vol. 11, p. 4.

ونصها: «كي لا يستطيع أحد الإفراط في استخدام السلطة، يجب على السلطة، بحسب تنظيم السلطة، أن توقف السلطة». وهذه تبدو من النظرة الأولى، حتى لدى مونتيسكيو، أنها لا تعني سوى أن سلطة القوانين يجب أن تكبح سلطة البشر. ولكن هذا الانطباع الأول مضلل، ذلك أن مونتيسكيو لا يتحدث عن القوانين بمعنى أنها معايير وأوامر مفروضة بل إنه يفهم القوانين، باتفاق كامل مع العرف الروماني، العلاقات القائمة بين عقل بدائي والكائنات الأخرى، وعلاقات هذه الكائنات المختلفة في ما بينها، المصدر المذكور، المجلد الأول، ص 1. إن القانون، بعبارة أخرى، هو أداة صلة الوصل، بحيث إن القانون الديني هو صلة الوصل بين الإنسان والله، والقانون الإنساني هو صلة الوصل بين الإنسان والآخرين، انظر كذلك الكتاب 26 من المصدر المذكور، وفيه تبحث بالتفصيل الفقرات الأولى من الكتاب، فمن دون قانون إلهي لن تكون هناك صلة بين الإنسان والله، ومن دون قانون =

تدميرها بالعنف؛ وهذا ما يحدث في الأنظمة الاستبدادية، حيث يؤدي العنف من أحد الأطراف إلى تدمير السلطة لأطراف متعددة، وبالنتيجة، ووفقاً لمونتيسكيو فهي تتدمر من الداخل: إنها تزول لأنها تولّد عجزاً بدلاً من سلطة. ولكن السلطة، خلافاً لما نظن، لا يمكن أن تكبح بقوانين بشكل موثوق، ذلك أن السلطة المعروفة للحاكم والتي تكبح في حكومة قانونية، دستورية، مقيدة، ليست في الواقع سلطة بل عنف، إنها القوة المضاعفة لذلك الذي احتكر سلطة الآخرين المتعددين. من جهة أخرى، فإن القوانين تواجه دائماً خطر

= إنساني يكون الحيّز القائم بين الناس صحراء، أو بالأحرى لا يكون هناك على الإطلاق حيِّز في وسطهم. إنه لفي ضمن هذا الميدان من الصلات، أو ميدان الوضع القانوني، أن تتم ممارسة السلطة. إن عدم فصل السلطة لا يعني إلغاء الوضع القانوني، إنه إلغاء الحرية. إن بوسع المرء، وفقاً لمونتيسكيو، أن يسيء استخدام السلطة ويظل ضمن حدود القانون. إن الحاجة إلى التقييد - حتى الفضيلة نفسها هي بحاجة إلى حدود. انظر: Montesquieu, [*The Spirit of Laws*], vol. 11, p. 4.

إنما تنشأ عن طبيعة السلطة الإنسانية وليس عن عداء بين القانون والسلطة.

إن الفصل بين السلطات الذي قال به مونتيسكيو، لأنه وثيق الصلة بنظرية الرقابة والتوازن، غالباً ما عزي إلى الروح العلمية لنيوتن في ذلك الزمان. إلا أنه ليس هناك شيء أكثر بعداً عن مونتيسكيو من روح العلم الحديث. صحيح أن هذه الروح موجودة لدى جيمس هارينغتون (James Harrington) وفي ما كتبه عن «توازن المِلكية»، كما أنها موجودة لدى هوبز (Hobbes)؛ ولا شك أن هذه المصطلحات المستمدة من العلوم كان لها قدر كبير من الصدقية حتى في ذلك الزمن - مثلاً عندما امتدح جون آدمز مذهب هارينغتون لكونه «مبدأ هو من العصمة في السياسة بعصمة أن الفعل ورد الفعل هما متساويان في الميكانيك». مع هذا يمكن القول إن لغة مونتيسكيو السياسية، غير العملية، هي التي أسهمت بالضبط في تأثيره؛ على أي حال نجد أن جيفرسون، وبروحيّة غير علمية وغير ميكانيكية وتحت تأثير مونتيسكيو، قد قال: «إن الحكومة التي كافحنا من أجلها... يجب أن تقام ليس فقط على مبادئ حرة» (ويعني بذلك مبادىء الحكومة المقيدة) «بل أن تكون سلطات الحكومة فيها منقسمة ومتوازنة بين مقاطعات حاكمية متعددة بحيث لا يمكن لأحد تجاوز حدودها القانونية من دون أن يكون قد جرى فعلياً كبحه ومراقبته من الآخرين». انظر: ملاحظات عن ولاية فيرجينيا، سؤال رقم 13.

إلغائها من قبل سلطة الكثرة، أما في حال النزاع بين القانون والسلطة فيندر أن يكون القانون فائزاً. هذا وحتى لو افترضنا أن القانون قادر على كبح السلطة ـ وعلى أساس هذه الفرضية يجب أن تقوم جميع الأشكال الديمقراطية الحقة للحكومة ما لم تنحط إلى أسوأ نظام استبدادي وأكثرها اعتباطاً ـ فإن التقييد الذي تضعه القوانين على السلطة لن ينتج عنه سوى نقص في قوتها.

إن السلطة لا يمكن إيقافها وتظل على حالها إلا بسلطة، بحيث إن مبدأ الفصل بين السلطات لا يوفر فقط ضماناً ضد احتكار السلطة من طرف واحد من أطراف الحكومة بل يوفر في الواقع نوعاً من الآلية، توضع في صلب الحكومة، ومن خلالها تتولد سلطة جديدة باستمرار، إنما من دون أن تتمكن من التوسع على حساب مراكز أو مصادر السلطة الأخرى.

إن مونتيسكيو يرى ببصيرته المعروفة أن الفضيلة ذاتها بحاجة إلى تقييد وأن من غير المرغوب فيه المزيد من التعقل، ويرد ذلك في بحثه بشأن طبيعة السلطة[20]؛ وبالنسبة إليه فإن الفضيلة والعقل هما سلطتان وليسا مجرد كلمات، وعليه فإن حفظهما وزيادتهما يجب أن يخضعا للشروط ذاتها التي تحكم الحفاظ على السلطة وزيادتها.

إن مونتيسكيو لم يطالب بتقييد الفضيلة والعقل لأنه بالتأكيد لم يرد قليلاً من الفضيلة وقليلاً من العقل.

إن هذا الجانب من المسألة يجري التغاضي عنه عادةً لأننا لا نفكر بتقسيم السلطة إلا من حيث فصلها بين فروع الحكومة الثلاثة. بيد أن المشكلة الرئيسية للمؤسسين كانت كيفية إنشاء اتحاد من ثلاث عشرة جمهورية «ذات سيادة» ومكونة بصورة نظامية؛ كانت مهمتهم

(20) المصدر نفسه، ص 4 و6.

هي تأسيس جمهورية «كونفدرالية» توفق بين فوائد النظام الملكي في الشؤون الخارجية وفوائد المذهب الجمهوري في السياسة الداخلية، بلغة ذلك العصر وهي مستعارة من مونتيسكيو[21].

وفي مهمة الدستور هذه لم تعد هناك أي قضية من قضايا المذهب الدستوري بالمعنى الخاص بالحقوق المدنية - وإن كانت لائحة للحقوق قد أدخلت بعدئذٍ في الدستور كونها تعديلات، بصفتها ملحقاً ضرورياً له - وإنما بمعنى إقامة نظام للسلطات من شأنه أن يراقب ويوازن بحيث لا تتناقض سلطة الاتحاد ولا سلطة أقسامه، وهي الولايات المتكونة بشكل نظامي، ولا يدمر أحدهم الآخر.

كم كان جيداً فهم هذا الجزء من طروحات مونتيسكيو في أيام تأسيس الجمهورية! فعلى المستوى النظري كان المدافع الأكبر عنها هو جون آدمز، والذي كان تفكيره السياسي بأسره يدور حول توازن السلطات، فهو حين كتب يقول: «إن سلطةً يجب أن تعارضها سلطة، وقوةً تعارضها قوة، وقدرةً تعارضها قدرة، ومصلحةً تعارضها مصلحة، وكذلك عقلاً يعارضه عقل، وبلاغةً تعارضها بلاغة، وعاطفةً تعارضها عاطفة»، فإنه كان يعتقد كما هو واضح أنه قد عثر

(21) إن جيمس ويلسون (James Wilson) كان يرى «أن جمهورية فدرالية... بصفتها جنساً من أجناس الحكومة... تؤمّن كل الفوائد المحلية الناجمة عن جمهورية؛ وهي في الوقت عينه تحافظ على الوقار الخارجي لنظام ملكي وعلى قوته»، مقتبس: Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, p. 206.

أما هاملتون، في: *The Federalist*, no. 9,

فيجادل ضد معارضي الدستور الجديد، «الذين كانوا يقومون بجهد جهيد بالاستشهاد بملاحظات مونتيسكيو وبتوزيعها على الملأ وهي بشأن الضرورة لإقليم متعاقد عليه من أجل حكومة جمهورية»، مقتبس مطولاً من *L'Esprit des lois* لبيان أن مونتيسكيو «يعامل صراحةً الجمهورية الكونفدرالية باعتبارها ذريعة لتوسيع مجال الحكومة الشعبية وموفقاً بين فوائد النظام الملكي وفوائد المذهب الجمهوري».

في هذه المعارضة بالذات على أداةٍ تولّد المزيد من السلطة والمزيد من القوة والمزيد من العقل، وليس على أداة لإلغائها جميعاً[22].

أما على المستوى التطبيقي وإنشاء المؤسسات، فالأفضل أن نتحول إلى حجة ماديسون بشأن نسب السلطة وتوازنها بين الحكومة الفدرالية وحكومات الولايات، فلو أنه آمن بالافكار السائدة عن أن السلطة غير قابلة للانقسام ـ وأن سلطة مقسّمة هي سلطة أقل[23] ـ لكان استنتج أن السلطة الجديدة للاتحاد يجب أن تؤسس على سلطات تتنازل عنها الولايات، بحيث كلما كان الاتحاد أقوى كانت الأجزاء المكونة له أضعف. بيد أن ما يريد قوله هو أن تأسيس الاتحاد قد أوجد مصدراً جديداً للسلطة التي لا تستمد قوتها بأي شكل من الأشكال من سلطات الولايات، إذ إنه لم يؤسس على حسابها. وهكذا فهو يصر على القول بأنه: «ليست الولايات هي التي يجدر أن تتنازل عن سلطاتها إلى الحكومة القومية، بل إن سلطات الحكومة المركزية هي التي ينبغي أن توسع كثيراً. . . إنها ينبغي أن تجعل بمثابة كابح لممارسة حكومات الولايات المستقلة للسلطات

(22) انظر: Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress*, p. 219.

(23) كانت مثل هذه الأفكار متداولة كذلك في أمريكا بالطبع. ولذا، فإن جون تايلور من فرجينيا جادل جون آدمز على الوجه الآتي: «إن السيد آدمز يعتبر تقسيمنا للسلطة كالمبدأ نفسه الخاص بما يقوله بتوازن السلطة. ونحن نعتبر هذه المبادىء مناوئة ومعادية... إن مبدأنا عن القسمة يستخدم للتقليل من السلطة إلى درجة تصبح فيها القسمة نعمة وليست نقمة... إن السيد آدمز ينافح من أجل حكومة أوامر، كما لو أن السلطة تكون خفيراً على السلطة، أو أن الشيطان يكون خفيراً على إبليس...»، انظر: Carpenter, *The Development of the American Political Thought*.

أما تايلور (Taylor) فبالنظر إلى عدم ثقته بالسلطة فقد دعي فيلسوف الديمقراطية الجيفرسونية؛ بيد أن حقيقة الأمر هي أن جيفرسون، شأنه شأن آدمز أو ماديسون، رأى بشكل قاطع أن توازن القوى وليس قسمتها هو العلاج الصحيح للطغيان.

الكثيرة التي يجب أن تظل بعهدتها[24]. وعليه، «إذا حدث وألغيت حكومات الولايات المستقلة، فإن الحكومة العامة ستكون ملزمة بحكم مبدأ الحفاظ على الذات بأن تعيدها إلى وضعها السابق في نطاق سلطتها الصحيح»[25] إن الابتكار السياسي الأمريكي الأعظم، في هذا الصدد، هو الإلغاء المتساوق للسيادة في داخل الكيان السياسي للجمهورية، ويتجلى عمق التبصر هنا بأنه في إطار ميدان الشؤون الإنسانية تكون السيادة والاستبداد هما الشيء نفسه. إن انشقاق الكونفدرالية قد جرى لأنه لم يكن هناك «تقسيم للسلطة بين الحكومة العامة والحكومات المحلية»؛ وإنها كانت قد عملت وكالةً مركزية لتحالف وليس كونها حكومة. وقد أظهرت التجربة أنه في مثل هذا التحالف للقوى ثمة اتجاه خطر بألاّ تعمل القوى المتحالفة لكبح إحداها الأخرى بل لإلغاء إحداها الأخرى، أي لتوليد العجز[26] إن الذي كان يخشاه المؤسسون عند التطبيق العملي لم يكن السلطة بل العجز، وقد تزايدت مخاوفهم جراء الرأي الذي أبداه مونتيسكيو، وكان يستشهد به طوال مناقشاتهم تلك، والذي يفيد أن حكومة جمهورية لا تكون فعالة إلا في أقاليم صغيرة الحجم نسبياً.

لذلك، انصبت المناقشات على قابلية البقاء لشكل جمهوري من أشكال الحكومة، كما أن هاملتون وماديسون كلاهما وجّه الانتباه إلى

(24) انظر: Edward Samuel Corwin, «The Progress of Constitutional Theory Between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention,» *American Historical Review*, vol. 30 (1925).

(25) انظر: *The Federalist*, no. 14.

(26) ماديسون في رسالة إلى جيفرسون بتاريخ 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1787، في: Max Farrand, *The Records of the Federal Convention of 1787* (New Haven: Yale University Press, 1937), vol. 3, p. 137.

رأي آخر من آراء مونتيسكيو وبموجبه يمكن للكونفدرالية المؤلفة من جمهوريات أن تحل مشاكل الأقطار الأكبر حجماً بشرط أن تكون الجمهوريات الصغيرة قادرة على تكوين كيان سياسي جديد، أي تكوين جمهورية كونفدرالية، بدلاً من أن تكتفي بمجرد تحالف[27].

من الواضح أن الغرض الحقيقي للدستور الأمريكي لم يكن تقييد السلطة بل خلق مزيد منها، ويهدف في واقع الأمر إلى إنشاء مركز قوة جديد تماماً وتكوينه بشكل نظامي لغرض تعويض الجمهورية الكونفدرالية، التي ستمارس سلطتها على مناطق مترامية الأطراف، عن السلطة التي فقدتها من جراء انفصال المستعمرات عن التاج البريطاني. إن هذا النظام المعقد، والذي صمم قصداً للحفاظ على إمكانية السلطة للجمهورية دون انتقاص، وللحيلولة دون أن تجف منابع السلطة المتعددة في حال المزيد من التوسع «بمزيد من الأعضاء الجدد»، كان وليد الثورة بمعنى الكلمة[28]. إن الدستور الأمريكي قد وحّد في النهاية سلطة الثورة، وبما إن هدف الثورة هو الحرية، فقد صار يعرف بما سماه براكتون «تأسيس الحرية».

إن الاعتقاد بأن الدساتير القصيرة العمر التي ظهرت في أوروبا بعد الحرب، وكذلك ما قبلها في القرن التاسع عشر، وقد ألهمها عدم الثقة بالسلطة بشكل عام والخوف من قوة الشعب الثورية بشكل خاص، يمكن أن يكوّن شكل الحكومة نفسه كالدستور الأمريكي،

---

(27) عن هاملتون، انظر الهامش رقم 21، وعن ماديسون انظر: *The Federalist,* no. 43.

(28) يذكر جيمس ويلسون صراحةً، وهو يعلق على «الجمهورية الفيدرالية» لمونتيسكيو إن الأمر يكمن في تجميع مجتمعات متميزة عن بعضها يجري ضمها في هيكل جديد، قادر على أن يزداد عدداً بإضافة أعضاء آخرين - وهذه صفة توسعية تلائم بشكل خاص الأحوال الموجودة في أمريكا، انظر: Spurlin, *Montesquieu in America, 1760-1801*, p. 206.

والذي انبثق من إيمانٍ باكتشاف مبدأ قوة قادرة على تأسيس اتحاد أبدي، من يعتقد بهذا فهو امرؤ تخدعه الكلمات.

2

إن سوء الفهم هذا، مهما كان ذميماً، إلا أنه ليس اعتباطياً، لذلك لا يمكن تجاهله. إنه ما كان لينشأ لولا أن الثورات قد بدأت تاريخياً بصفة الاسترداد لما قد كان، وكان من الصعب جداً لاسيما بالنسبة إلى الفاعلين القول متى تحولت محاولة الاسترداد إلى حدث الثورة الذي لا يقاوم، ولماذا. وبما أن القصد الأصلي لم يكن تأسيس الحرية بل استعادة الحقوق والحريات لحكومة مقيدة، فقد كان طبيعياً أن رجال الثورة أنفسهم، حين واجهتهم في النهاية مهمة الحكومة الثورية، وهي تأسيس جمهورية، قد استهواهم الكلام عن حرية جديدة، ولدت في مسار الثورة، بصيغة الحريات القديمة.

ثمة شيء مشابه جداً يصدق على الشروط الأساسية الأخرى للثورة، شروط القوة والسلطة التي يتعلق أحدها بالآخر. وكما أشرنا سابقاً، فإنه ما من ثورة نجحت قط وما من تمرد قليل بدأ، طالما كانت سلطة الكيان السياسي سليمة غير منقوصة. لذلك، ومنذ البداية، كان استرداد الحريات القديمة مصحوباً بإعادة السلطة القديمة والقوة المفقودة. وكما أن المفهوم القديم للحرية كان له، جراء محاولة الاسترداد، نفوذ قوي على تفسير التجربة الجديدة للحرية، فإن الفهم القديم للقوة والسلطة قد أدى آلياً بالتجربة الجديدة في السلطة أن تتجه نحو مفاهيم كانت لتوّها قد أفرغت من محتواها.

إن هذه الظاهرة الخاصة بالتأثير الآلي هي التي دعت المؤرخين إلى القول بأن «الأمة تحذو حذو الأمير» ميتلاند (F. W. Maitland) ولكن «ليس قبل أن يحذو الأمير نفسه حذو البابا» والأسقف،

واستنتجوا من ذلك أن هذا كان السبب الذي من أجله «كانت الدولة المستبدة الحديثة، حتى من دون أمير على رأسها، قادرة على أن تدّعي مدعيات، شأنها في ذلك شأن الكنيسة»[29].

إننا نجد، من الناحية التاريخية، أن الفرق الواضح جداً والحاسم جداً بين الثورتين الأمريكية والفرنسية هو أن الإرث التاريخي للأولى هو «ملكية مقيدة»، وللثانية هو المذهب المطلق الذي يعود إلى القرون الأولى من عصرنا وإلى القرون الأخيرة من عهد الإمبراطورية الرومانية. ليس هناك من شيء يبدو طبيعياً أكثر من أن ثورة ما إنما تتقرر مسبقاً بنمط الحكومة التي أطاحت بها؛ بالنتيجة فما من شيء يبدو أكثر صدقيةً من أن يجري تفسير المطلق الجديد، أي الثورة، بالملكية المطلقة التي سبقتها، وأن يستنتج من ذلك أنه كلما كان الحاكم أكثر تمتعاً بسلطته المطلقة تكون الثورة التي حلت محله أكثر من ذلك.

إن سجل الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر والثورة الروسية التي تشبهت بها في قرننا الحالي يمكن أن يقرأ على أنه سلسلة واحدة من مظاهر هذه الصدقية. إن كاتباً مثل سيّاس (Sieyès) لم يجد مناصاً من أن يضع سيادة الأمة في المكان الذي أخلاه ملك ذو سيادة. لقد كان من الطبيعي جداً أن يضع الأمة فوق القانون، إذ إن السيادة لملك فرنسا لم تعد تعني، منذ أمد بعيد، الاستقلال عن الأحلاف والالتزامات الإقطاعية، على الأقل منذ أيام بودين (Bodin)، وأخذت تعني الإطلاق الحقيقي لسلطة ملكية، سلطة صارت في حلٍ من القوانين. وبما أن شخص الملك لم يكن فقط

(29) انظر: Ernst Hartwig Kantorowicz, «Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins,» *Harvard Thelogical Review* (1955).

هو مصدر السلطات الدنيوية كلها، إذاً فإرادة الأمة من الآن فصاعداً لا بد أن تكون هي القانون نفسه[30]. كان رجال الثورة الفرنسية متفقين على هذه النقطة، كما كان رجال الثورة الأمريكية متفقين على ضرورة تقييد الحكومة؛ كذلك، فإن نظرية مونتيسكيو في الفصل بين السلطات كانت قد غدت أمراً بداهياً بالنسبة إلى الفكر السياسي الأمريكي لأنه اتخذ منطلقه من الدستور الإنجليزي، وكذلك فإن فكرة روسو عن الإرادة العامة، التي تلهم الأمة وتوجهها وكأنها لم تعد مؤلفة من جموع زاخرة بل تتشكل من شخص واحد، كانت قد غدت أمراً بداهياً لجميع الفئات والأحزاب للثورة الفرنسية لأنها كانت حقيقة البديل النظري للإرادة ذات السيادة لملك مطلق.

والمسألة هي أن الملك المطلق ـ على خلاف الملك المقيد دستورياً ـ لا يمثل فقط احتمالية الحياة المستمرة الدوام للأمة، بحيث إن شعار «مات الملك، عاش الملك» يعني في حقيقة الأمر أن الملك «هو مؤسسة بذاته تبقى إلى الأبد»[31]، إنما هو كذلك يتقمص على الأرض أصلاً مقدساً يلتقي فيه القانون والسلطة. إن إرادته، لأنها على ما يفترض تمثل إرادة اللّه على الأرض، هي مصدر القانون والسلطة معاً، وإن هذا الأصل المتماثل هو الذي يجعل القانون قوياً والسلطة شرعية. لذلك، فحين وضع رجال الثورة

---

(30) «الأمة» يقول سيَّاس (Sieyès): «توجد أولاً وهي مصدر كل شيء. إرادتها هي دائماً شرعية، هي القانون بعينه». «ولا تمارس الحكومة سلطة حقيقية إلا بمقدار ما هي دستورية... ليست الإرادة الوطنية «بالمقابل» بحاجة إلا إلى واقع وجودها كي تكون دائماً شرعية، إنها مصدر كل شرعية، انظر: Emmanuel Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état?*, [2ème édition] ([Paris]: [s. n.], 1789), pp. 79-82 ff.

(31) انظر: Ernst Hartwig Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 24.

الفرنسية الشعب على كرسي الملك كان أمراً طبيعياً لهم أن يروا في الشعب ليس فقط المصدر والمكان للسلطة كلها، وفقاً للنظرية الرومانية القديمة واتفاقاً مع مبادىء الثورة الأمريكية، بل رأوا فيه كذلك المصدر للقوانين كافة.

إن حسن الطالع الفريد للثورة الأمريكية هو أمر لا يمكن إنكاره. لقد حدث في قطرٍ لا يعرف شيئاً عن مأزق الفقر الجماهيري، وحدث في صفوف شعب ذي خبرة واسعة بالحكم الذاتي؛ وكان من جملة هذه النعم بالتأكيد أن الثورة نشأت عن نزاع مع «ملكية مقيدة». وفي حكومة ذات ملك وبرلمان انفصلت عنها المستعمرات لم يكن هناك سلطة مطلقة في حلٍ من القوانين. لهذا، فإن كتّاب الدساتير الأمريكية، وإن كانوا يعلمون أن عليهم تأسيس مصدر جديد للقانون ووضع نظام جديد للسلطة، فهم لم ينصاعوا إلى استخلاص القانون والسلطة من المصدر الواحد. إن أساس السلطة بالنسبة إليهم هو الشعب، ولكن مصدر القانون سيكون الدستور، وهو وثيقة مكتوبة، شيء موضوعي قابل للبقاء، والذي يمكن للمرء بالتأكيد أن يقاربه من زوايا مختلفة متعددة، وأن يلحق به تفسيرات مختلفة، وأن يغيّره ويعدّله وفقاً للظروف، ولكن هذا الدستور مع ذلك، ليس أبداً حالاً ذاتية من حالات العقل، كالإرادة. لقد ظلّ كياناً دنيوياً ملموساً ذا قدرة على الدوام هي أكبر من الانتخابات ومن استطلاعات الرأي العام. وحتى حين جرى، بتاريخ لاحقٍ وبتأثير النظرية الدستورية الأوروبية، القول بأولوية الدستور «على أساس جذوره في الإرادة الشعبية»، فقد كان الرأي أنه ما إن يتخذ القرار حتى يظل ملزماً للكيان السياسي الذي أنجبه[32]، وحتى لو كان هناك أناس رأوا أنه

(32) انــظــر: Edward Samuel Corwin, «The «Higher Law» Background of =

في حكومة حرة، فإن الشعب يجب أن يحتفظ بالسلطة «ليقوم في أي وقت، ولأي سبب، أو بلا سبب، سوى المتعة السيادية، بأن يعدل أو يبطل الشكل والجوهر معاً لأي شكل سابق للحكومة، وأن يتبنى شكلاً جديداً مكانه»[33]، غير أن الذين قالوا بهذا الرأي كانوا فرادى في الجمعية. وفي هذه الحال وفي غيرها، نجد أن الذي ظهر في فرنسا كمشكلة سياسية أو حتى فلسفية قد ظهر خلال الثورة الأمريكية بشكل مبتذل جداً، بحيث لم يعبأ أحد بأن يكوّن نظرية منه. ذلك أن الذين توقعوا من «إعلان الاستقلال» «شكلاً من أشكال الحكومة يكون فيه كل إنسان، بحكم كون هذا الشكل مستقلاً عن الأغنياء، قادراً على أن يفعل ما يشاء»، كانوا موجودين في الساحة دائماً[34]، إلا أنهم ظلوا بلا تأثير على نظرية الثورة أو على تطبيقها. ومع أن حسن الطالع للثورة الأمريكية كان كبيراً، فإنها لم تتجنب أكثر المشاكل إثارة للمتاعب في حكومة ثورية، وهي مشكلة الأمر المطلق.

= American Constitutional Law,» *Harvard Law Review*, vol. 42 (1928), p. 152.

إن كوروين (Corwin) يلاحظ ما يلي: «أن تعزى أولوية الدستور على أساس جذوره في الإرادة الشعبية... أمر نشأ لاحقاً في النظرية الدستورية الأمريكية. قبل ذلك كانت الأولوية المعطاة للدستور تعزى إلى مضمونه المفترض لا إلى مصدره المظنون، أي إلى تجسيده عدالة أساسية لا تتغير».

(33) هذا كلام بنيامين هيجبورن (Benjamin Hitchborn) كما اقتبسه: Niles, *Principles and Acts of the Revolution in America*, p. 27.

وكأنه كلام فرنسي محض. ومن اللافت أن نلاحظ أنه بدأ بالقول: «إني أعرّف الحرية المدنية ليس بكونها «حكومة بواسطة قوانين». . . ، بل بأنها سلطة موجودة في الشعب عموماً»؛ بعبارة أخرى، إنه كذلك، شأنه شأن الأمريكيين جميعاً، يفرق تفريقاً واضحاً بين القانون والسلطة وبالنتيجة يدرك أن حكومة تقوم فقط على سلطة الشعب لا يمكن أن تدعى حكومة بواسطة قوانين.

(34) انظر: Merrill Jensen, «Democracy and the American Revolution,» *Huntington Library Quarterly*, vol. 20, no. 4 (1957).

إننا ما كنا لنعرف أن مشكلة الأمر المطلق لا بد لها أن تظهر في ثورة، وإنها لصيقة بالحدث الثوري ذاته، لولا الثورة الأمريكية. ولو أننا نتخذ منطلقنا من الثورات الأوروبية الكبرى فقط، وهي: الحرب الأهلية الإنجليزية في القرن السابع عشر، والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، وثورة تشرين الأول/ أكتوبر في القرن العشرين، فلعلنا سننغمر ببراهين تاريخية تشير كلها إلى ترابط ملكية مطلقة تعقبها دكتاتوريات الطغيان، انغماراً يجعلنا نستنتج أن مشكلة الأمر المطلق في الميدان السياسي ترجع حصراً إلى إرث تاريخي مؤسف، إلى سخف الملكية المطلقة التي وضعت أمراً مطلقاً، بشخص الأمير، في داخل الكيان السياسي، ذلك الأمر المطلق الذي حاولت الثورات بعدئذٍ أن تجد بديلاً له وكانت محاولاتها خاطئة ولا طائل من ورائها.

إن من المغري حقاً أن نلقي اللوم على الاستبدادية، وهي تسبق الثورات كلها باستثناء الثورة الأمريكية، ذلك لأن سقوطها حطم نسيج الحكومة الأوروبية، ولأن ألسنة اللهيب الثورية التي أشعلتها إساءات الأنظمة القديمة قد أدت في نهاية المطاف إلى إشعال النار في العالم بأسره. ووفقاً لذلك، فإن الأمر لم يعد اليوم ذا صلة بالموضوع سواء أكان الأمر المطلق الجديد ولكي يوضع في مكان مالك السيادة المطلق وهو الأمة التي تحدث عنها سيَّاس التي نشأت منذ بدايات الثورة الفرنسية، أو سواء غدا ذلك الأمر المطلق الجديد مع روبسبيار، عند نهاية أربع سنوات من التاريخ الثوري، هو الثورة نفسها. ذلك أن الذي جعل العالم مشتعلاً بالنيران في نهاية المطاف هو بالضبط اتحاد هذين الأمرين، ثورات قومية أو قومية ثورية، قومية تتحدث بلغة ثورة أو ثورات تثير الجماهير برفع شعارات قومية. ولم يحدث في الحال الأولى ولا في الثانية أن جرى تكرار أو تتبّع

مسار الثورة الأمريكية على الإطلاق: لم يجر قط مرةً أخرى أن فهم صنع الدستور بصفته أنبل ما تأتي به الثورات جميعاً من أفعال، وأن حكومة دستورية، إن وجدت، تكون ذات اتجاه تُجرف معه بالحركة الثورية التي أتت بها إلى السلطة. هذا وإنه ليست الدساتير، وهي الحصيلة النهائية للثورات كما أنها كذلك نهاية الثورات، بل الدكتاتوريات الثورية، التي صمِّمت لشد أزر الحركة الثورية، كانت حتى الآن هي النتيجة المعهودة للثورة الحديثة ـ اللهمّ إلا إذا هزمت الثورة، فأعقبها نوع ما من استرداد الذي مضى.

إن الفكرة الخاطئة الناجمة عن مثل هذه الانطباعات التاريخية، مهما كانت انطباعات مشروعة، هي كونها فكرة تعتبر أن من المسلّم به ذلك الأمر الذي إذا جرى تفحّصه جيداً يتضح أنه ليس أمراً طبيعياً على الإطلاق. إن مذهب الحكم المطلق الأوروبي في النظرية وفي التطبيق، أي وجود حاكم مطلق ذي سيادة تعتبر إرادته هي المصدر للسلطة والقانون معاً، كان ظاهرة جديدة نسبياً؛ إنه كان النتيجة الأولى والأشد وضوحاً لما نسميه العلمنة، أي انعتاق السلطة العلمانية من سلطان الكنيسة. لقد كانت الملكية المطلقة، التي يسجل لها وبحق أنها هيأت لظهور الدولة ـ الأمة، مسؤولة عن ظهور الميدان العلماني متمتعاً بالعزة والبهاء. إن الحكاية الحافلة بالاضطراب، والقصيرة الأجل، للدول ـ المدن الإيطالية، وهي حكاية تكمن وشيجتها مع الحكاية اللاحقة للثورات في رجوعها إلى العصور القديمة، إلى المجد القديم للميدان السياسي، قد تكون حكاية قد اندثرت سلفاً عن التعقيدات الشائكة التي تنتظر العصر الحديث في الميدان السياسي، علماً أنه لا وجود لمثل هذا الإنذار المسبق في التاريخ. يضاف إلى هذا أن استخدام مذهب الحكم المطلق قد أدى على مدى قرون إلى تلويث تلك التعقيدات، إذ يبدو

أن ذلك المبدأ قد وجد في داخل الميدان السياسي نفسه بديلاً مرضياً تماماً للمباركة الدينية المفقودة للسلطة العلمانية بشخص الملك أو بالأحرى بمؤسسات المملكة. ولكن هذا الحل، الذي سرعان ما اكتشفت الثورات أنه حل زائف، قد عمل فقط، على مدى قرون، على إخفاء المأزق الأولي للهياكل السياسية العصرية كلها، ألا وهو عدم استقرارها العميق، نتيجة للافتقار للسلطة.

إن المباركة التي يمنحها الدين والسلطة الدينية للميدان العلماني لا يمكن أن يحل محلها حاكم مطلق ذو سيادة، يمكن له لافتقاره إلى مصدر علوي وفوق الدنيوي، أن يتدهور إلى الاستبداد والطغيان. وحقيقة الأمر هي أنه حين «حذا الأمير حذو البابا أو الأسقف» فهو لم يتولّ لهذا السبب وظيفة البابا أو الأسقف ولم يتلق مباركته، إنه؛ بلغة النظرية السياسية، لم يكن خلفاً بل كان مغتصباً، على الرغم مما تقوله النظريات الجديدة بشأن السيادة والحقوق المقدسة التي يتمتع بها الأمير. إن العلمنة، أي انعتاق الميدان العلماني من وصاية الكنيسة، قد طرحت، بشكل لا مناص منه، مشكلة معينة هي كيفية إيجاد وتكوين سلطة جديدة، ومن دون ذلك لا يكتسب الميدان العلماني عزة جديدة خاصة به، كما يخسر حتى الأهمية الثانوية التي كانت له في ظل رعاية الكنيسة.

إن الأمر، من الناحية النظرية، كما لو أن مذهب الحكم المطلق يحاول حل مشكلة السلطة من دون اللجوء إلى الوسيلة الثورية للتأسيس الجديد؛ إنه قد حل المشكلة، بعبارة أخرى، في داخل مرجعية معينة كانت فيها شرعية الحكم عموماً، وسلطة القانون العلماني وقوته خصوصاً، مبرَّرة دائماً بإسنادها إلى مصدر مطلق هو ذاته ليس من هذا العالم. إن الثورات، حتى إن لم تكن مثقلة بإرث المذهب المطلق كما في حال الثورة الأمريكية، فهي مع ذلك تحدث

ضمن عرفٍ تأسس جزئياً على حدثٍ وفيه «غدت الكلمة جنساً بشريا»، أي على أمرٍ مطلق كان قد ظهر في الزمن التاريخي كونه واقع دنيوياً. وإنه بسبب هذه الطبيعة الدنيوية لهذا الأمر المطلق غدت السلطة غير ممكنة من دون نوعٍ ما من المباركة الدينية، وبما أن مهمة الثورات كانت إنشاء سلطة جَديدة، من دون عونٍ من عرف وسابقة، ومن دون هالة الزمان الأبدي، فما كان أمامها إلا أن تُبرز بكل وضوح المشكلة القديمة، وهي ليست مشكلة القانون والسلطة بذاتهما، بل مشكلة مصدر القانون الذي سيضفي شرعية على قوانين إيجابية وضعية، ومشكلة أصل السلطة الذي سيضفي شرعية على السلطات التي ستكون.

إن الأهمية الكبيرة لفقدان المباركة الدينية بالنسبة إلى الميدان السياسي غالباً ما يجري تجاهلها في المناقشة التي تجري عن العلمنة العصرية، لأن ظهور الميدان العلماني، الذي كان نتيجة حتمية لفصل الكنيسة عن الدولة ولانعتاق السياسة من الدين، كان قد حدث على حساب الدين. إن الكنيسة قد فقدت من خلال العلمنة، الكثير من ممتلكاتها العقارية، كما فقدت، وهو الأهم، حماية السلطة العلمانية. على أن هذا الفصل، في حقيقة الأمر فعل فعله على جانبين، فكما يجري الحديث عن انعتاق العلماني من الديني فهو يجري كذلك وربما بقدر أكبر من الصحة، عن انعتاق الدين من أعباء العلماني التي أثقلت كاهل المسيحية منذ انحلال الإمبراطورية الرومانية الذي أجبر الكنيسة الكاثوليكية على أن تتولى مسؤوليات سياسية. ذلك «أن الدين الحقيقي لا يريد أمراء هذه الدنيا لدعمه؛ والواقع أن الدين كان قد وهن أو زيّف كلما تطفل هؤلاء الأمراء عليه»[35] كما قال وليام لفنغستون ذات مرة. إن المصاعب والتعقيدات، النظرية منها

(35) Niles, Ibid., p. 307.

والعملية، التي أحاقت بالميدان السياسي العام منذ ظهور الموضوع العلماني، وحقيقة أن العلمنة قد رافقها ظهور مذهب الحكم المطلق، وأن سقوط هذا المذهب قد أعقبته ثورات كان التعقيد الرئيسي فيها أين يوجد أمر مطلق لكي يُستمد منه سلطان القانون والسلطة؟ كل هذا يمكن أن يتخذ لتبيان أن السياسة والدولة احتاجا مباركة الدين بشكل أكثر إلحاحاً مما احتاج الدين والكنائس مساندة الأمراء.

إن الحاجة للمطلق قد تتبين بطرق عديدة مختلفة، واتخذت أقنعة مختلفة ووجدت حلولاً متنوعة. وكانت وظيفة المطلق في داخل المجال السياسي الوظيفة نفسها على الدوام: إنها مطلوبة لقطع دائرتين مفرغتين، الأولى كامنة في صنع القانون والأخرى كامنة في الـ petitio principii التي تصاحب كل بداية جديدة، أي إنها كامنة سياسياً في مهمة التأسيس ذاتها. وأولى هاتين الدائرتين، أي حاجة كل القوانين الموضوعية التي يضعها الإنسان كلها إلى مصدر خارجي لإضفاء الشرعية عليها ولجعل عمل التشريع نفسه عملاً يسمو بصفته «قانوناً أعلى»، هي بالطبع مألوفة للغاية وكانت أصلاً عاملاً قوياً في تشكيل الملكية المطلقة. إن الذي قاله سيَّاس بشأن الأمة، بأنه «سيكون من السخف الافتراض بأن الأمة ملزمة بالشكليات أو بالدستور الذي أخضعت له مكوناتها»[36]، يصدق كذلك بشأن الأمير المطلق، فشأنه شأن الأمة التي تحدث عنها سيَّاس إذ «عليه أن يكون أصل الشرعية بأسرها، ومنبع العدالة» ولذا فهو لا يخضع للقوانين الموضوعية. لقد كان هذا هو السبب الذي دعا بلاكستون أيضاً أن يقول «إن سلطة استبدادية مطلقة يجب أن توجد في الحكومات

(36) انظر: Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état?*, p. 81.

كلها»[37] وبذلك يكون من البداهي أن هذه السلطة المطلقة تصبح سلطة استبدادية ما إن تفقد صلتها بسلطة أعلى منها. إن إقدام بلاكستون على أن يدعو هذه السلطة بالاستبدادية لهو إشارة واضحة إلى المدى الذي بلغه إطلاق الملك المطلق لنفسه العنان فيه، غير ملتزم ليس بالنظام السياسي الذي يديره ويتحكم فيه، بل غير ملتزم بالنظام المقدس أو بنظام القانون الطبيعي الذي ظل خاضعاً له قبل عصرنا الحديث. على أنه إذا كان صحيحاً أن الثورات لم «تخترع» التعقيدات في الميدان السياسي العلماني، فإن ثمة حقيقة تفيد أنه بظهور الضرورة لتشريع قوانين جديدة ولإيجاد كيان سياسي جديد غدت «الحلول» القديمة ـ مثل الأمل بأن يعمل العرف «كقانون أعلى» بسبب «صفة فائقة» تعزى إلى «قدمها السحيق»[38]، أو مثل الاعتقاد بأن المركز الرفيع الذي يتمتع به الملك سيحيط المجال الحكومي بأسره بهالةٍ من القداسة، كما هو حال الملكية البريطانية التي قيّمها والتر بيجهوت (Walter Bagehot) بالقول الذي يستشهد به كثيراً وهو: «أن الملكية الإنجليزية تقوّي حكومتنا بقوة الدين» ـ غدت هذه الحلول القديمة الآن وكأنها ذرائع وحيل رائعة. إن فضح الطبيعة المريبة لحكومة العصر الحديث لم يجر، وبجدية مريرة، إلا حين اندلعت الثورات في نهاية المطاف وفي أماكن اندلاعها. أما في ميادين الرأي والمعتقدات، فإن ذلك قد هيمن على المناقشات السياسية في كل مكان، ما أدى إلى انقسام المناقشين إلى راديكاليين، وهم الذين أقروا بحقيقة الثورة من دون أن يفهموا مشاكلها، وإلى محافظين، وهم الذين تمسكوا بالتقاليد وبالماضي

(37) مقتبس من: Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law,» p. 407.

(38) المصدر نفسه، ص 170.

كأنهم يتمسكون بأصنام لدرء أخطار المستقبل، من دون أن يفهموا أن ظهور الثورة على المَشهد السياسي، كونها حدثاً أو كونها تهديداً، قد بيّن في حقيقة الأمر أن التقاليد قد فقدت مرساها وبدايتها ومبدأها وراحت تجري على غير هدى وكيفما اتفق.

إن سيّاس الذي لم يكن له صنو بين رجال الثورة الفرنسية في حقل النظرية، قد كسر الحلقة المفرغة، وكذاك الـ petito principii والتي تكلم عنها ببلاغة تامة، وذلك بأن قام **أولاً** بوضع تمييزه المشهور بين سلطة مؤسِّسة وسلطة مؤسَّسة و**ثانياً** بوضعه سلطة مؤسِّسة، أي الأمة في «حال الطبيعة» الأبدية يجب أن نتصور الأمم في الأرض على أنها أفراد، خارج الرابط الاجتماعي... «في حال الطبيعة»، وهكذا فهو على ما يبدو قد حلّ المشكلتين، مشكلة شرعية السلطة الجديدة، الـ Pouvoir constitué التي لم تضمن سلطانها الجمعية التأسيسية، ومشكلة الـ Pouvoir constituant لأن سلطة الجمعية نفسها لم تكن دستورية ولا يمكن أن تكون كذلك لأن الأمر كان قبل الدستور نفسه؛ ومشكلة شرعية القوانين الجديدة التي كانت تتطلب «مصدراً وسيداً أعلى»، تتطلب «القانون الأعلى» التي منها تستمد هذه القوانين شرعيتها وسريان مفعولها. إن السلطة والقانون كلاهما كان راسياً برسوخ في الأمة، أو بالأحرى في إرادة الأمة، وهي الإرادة التي ظلت خارج الحكومات والقوانين وفوقها جميعاً[39]. إن التاريخ الدستوري لفرنسا، وفيه نجد أن الدساتير تتلاحق أحدها بعد الآخر حتى إبان الثورة، كان الذين في السلطة غير قادرين على تطبيق قوانين الثورة ومراسيمها، يمكن قراءته على أنه سجلٌ متكرر يبيّن المرة تلوى الأخرى ما كان ينبغي أن يكون

(39) انظر: Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état?*, pp. 83 ff.

واضحاً منذ البداية، وهو أن الإرادة المزعومة للجماهير (إذا كانت هذه أكثر من خيال قانوني) تتغير باستمرار، وأن هيكلاً يبنى عليها على أنها أساسه إنما يبنى على رمال متحركة. أما الذي أنقذ الدولة ـ الأمة من الانهيار الفوري والخراب فهو السهولة الفائقة التي بها يمكن التلاعب بالإرادة الوطنية وأن تفرض على من يكون مستعداً لتحمل عبء الديكتاتورية وأمجادها. لقد كان نابليون بونابرت هو الأول بين سلسلة طويلة من الساسة الوطنيين الذي استطاع أن يعلن قائلاً «أنا الأمة»، فيقابل ذلك بهتاف الأمة بأسرها. وفي حين أن ما أملته إرادة واحدة قد حققت لأمدٍ قصير للدولة ـ الأمة مثلها الأعلى الخيالي في الإجماع، فإنها لم تكن هذه الإرادة بل كانت المصلحة هي الهيكل المتين لمجتمع طبقي، الذي حبا الدولة ـ الأمة بالاستقرار لفترات طويلة من تاريخها. وإن هذه المصلحة ـ (Intéret du corps)، بلغة سيَّاس، يقوم بموجبها لا المواطن بل الفرد، « بالتحالف مع آخرين» لم تكن قط تعبيراً عن الإرادة، بل على العكس، كشفاً عن العالم أو بالأحرى عن أجزاء منه وفيها يكون لمجموعات معينة، أو لطبقات معينة، مصلحة مشتركة[40].

من الواضح، نظرياً، أن الحل الذي وضعه سيَّاس لتعقيدات التأسيس ولإنشاء قانون جديد ولتأسيس كيان سياسي جديد لم يؤد، ولا يمكنه أن يؤدي، إلى إقامة جمهورية بمعنى «إمبرطورية القوانين وليس إمبرطورية البشر» (هارينغتون)، بل إنه أحلّ محل النظام الملكي، أو حكم رجل واحد، نظاماً ديمقراطياً، أو حكم الأغلبية. إن من الصعب علينا أن نتصور كم من الأمور قد وضعت على

(40) المصدر نفسه، القسم الثاني، ص 7.

المحك في هذا الانتقال المبكر من الشكل الجمهوري للحكومة إلى شكلها الديمقراطي لأننا عادةً نعادل ونخلط حكم الأغلبية بقرار الأغلبية. بيد أن قرار الأغلبية هو أداة فنية، ومن المحتمل أن يجري تبنّي هذه الأداة بشكل آلي في أنماط المجالس والجمعيات التشاورية كافة، سواء كانت هذه تضم جميع الناخبين أو كانت مجالس صغيرة تضم مستشارين مختارين للحكام. بعبارة أخرى، إن مبدأ الأغلبية يكمن في عملية صنع القرار بالذات ولذا فهو موجود في أشكال الحكومات كافة، بضمنها حكومة الطغيان، ومن الممكن باستثناء الحكم الاستبدادي فقط، أن تقوم الأغلبية بعد اتخاذ القرار بتصفية الأقلية المعارضة تصفية سياسية، وفي حالات متطرفة تصفيتها جسدياً، فتتدهور عندها الأداة الفنية لاتخاذ قرار الأغلبية إلى حكم الأغلبية(41).

إن هذه القرارات يمكن، بالتأكيد، تفسيرها على أنها تعبّر عن إرادة، وما من أحد يشك بأنها تمثل حياة الأمة السياسية الدائمة التغيّر في ظل الأحوال الحديثة للمساواة السياسية. بيد أن النقطة الأساسية في هذا الموضوع هي أن مثل هذه القرارات في الشكل الجمهوري للحكومة إنما تتخذ وفقاً لأنظمة تصدر بموجب دستور هو بدوره لا يعبر عن إرادة قومية أو يخضع لإرادة أغلبية بشكل أكثر

(41) إننا نعرف بالطبع عدداً كثيراً من الأمثلة من التاريخ الحديث يغنينا عن تعداد هذا النمط من الديمقراطية بالمعنى الأصلي لحكم الأغلبية. لذا يكفي تذكير القارىء أن الادعاء «بديمقراطية الشعب» المزعومة من وراء الستار الحديدي بأنها تمثل الديمقراطية الحقيقية على عكس الحكومة الدستورية المقيدة في العالم الغربي هو ادعاء يمكن تبريره على هذا الأساس. إن التصفية السياسية، وإن لم تعد جسدية، للأقلية الخاسرة في النزاعات كلها هي قيد التطبيق الحالي داخل الأحزاب الشيوعية، والأهم أن فكرة حكم الحزب الواحد إنما تقوم على حكم الأغلبية - الاستيلاء على السلطة من قبل الحزب الذي تمكن في لحظة معينة من تحقيق أغلبية مطلقة.

مما تعبر بناية من البنايات عن إرادة مهندسها المعماري أو تخضع لإرادة سكانها؛ كما أن حياة الأمة السياسية الآنفة الذكر إنما تجري إدارتها في هذا الإطار المذكور نفسه. إن الأهمية الكبرى التي تعزى، على جانبي الأطلسي، للدساتير بصفتها وثائق مكتوبة تشهد بطابعها الموضوعي، الدنيوي، أكثر من أي شيء آخر. إنها، في أمريكا على أي حال، قد صيغت بنيّة صريحة وعامدة لكي تحول، بقدر ما كان ذلك ممكناً من الناحية الإنسانية، دون أن تتدهور الإجراءات الخاصة بقرارات الأغلبية إلى «الطغيان المنتخب» لحكم الأغلبية[42].

3

كان سوء الطالع الفظيع والفتّاك للثورة الفرنسية هو أن الجمعيات التأسيسية لم يكن لديها من السلطة ما يكفي لوضع قانون البلاد، وكان اللوم الذي يوجه ضدها دائماً وبحق هو أنها افتقرت لسلطة التكوين؛ فهي ذاتها كانت غير دستورية. أما الخطأ الجسيم الذي ارتكبه رجال الثورة الفرنسية، من الناحية النظرية، فكان يكمن في اعتقادهم الجازم بأن السلطة والقانون كلاهما ينبع من المصدر ذاته. أما حسن الطالع العظيم للثورة الأمريكية فكان هو أن أهالي المستعمرات كانوا، قبل صدامهم مع إنجلترا، منظمين في هيئات تحكم نفسها ذاتياً، فلم تلق بهم الثورة - إذا تكلمنا بلغة القرن الثامن

(42) كان جيفرسون، الذي يعد الآن أكثر المؤسسين ديمقراطية، قد تكلم مراراً وببلاغة عن أخطار «الطغيان المنتخب» حينما «يكون مئة وثلاثة وسبعون طاغية وكأنهم في طغيانهم كطاغية واحد». انظر: Sieyès, Ibid.

كما أن هاملتون كان قد قال «إن الأعضاء الأشد تمسكاً بمذهب الجمهورية كانوا أعلى صوتاً من بين الذين تكلموا منددين برذائل الديمقراطية»، انظر: Carpenter, *The Development of the American Political Thought*, p. 77.

عشر - في خضم حال الطبيعة[43]، وإنه لم يكن هناك قط أي تساؤل جدي عن الـ Pouvoir constituant لأولئك الذين قاموا بصياغة دساتير الولايات ثم دستور الولايات المتحدة في نهاية المطاف. أما ما اقترحه ماديسون بشأن الدستور الأمريكي والذي يقضي بأن يستمد الدستور «سلطته العامة . . . من الهيئات التابعة وحدها»[44]، فهو اقتراح لم يفعل سوى أنه كرر على مستوى قومي ما كانت المستعمرات ذاتها قد فعلته حين كونت حكومات الولايات الخاصة بها. إن المندوبين للمؤتمرات الإقليمية أو للمؤتمرات الشعبية التي كتبت الدساتير لحكومات الولايات كانوا قد استمدوا سلطتهم من عدد من الكيانات التابعة المخوّلة بشكل أصولي كالمناطق والمحافظات والمدن؛ إن الحفاظ على هذه الكيانات من دون انتقاص من سلطتها كان حفاظاً على مصدر سلطتها بلا نقصان. ولو أن مؤتمر الفدرالية، عوضاً عن خلق وتكوين السلطة الفدرالية الجديدة، كان قد اختار أن يكبح ويزيل سلطات الولايات، إذاً لكان المؤسسون قد واجهوا على الفور التعقيدات التي واجهت زملاءهم الفرنسيين. إنهم كانوا سيخسرون الـ Pouvoir constituant أمتهم الخاصة بهم - ولعل هذا كان أحد الأسباب التي دعت حتى أشد المؤيدين قناعةً لحكومة مركزية قوية إلا يطالبوا بإلغاء السلطات

(43) إن القول بوجود حالات قليلة منعزلة جرى فيها إصدار قرارات تنص على أن «إجراءات الكونغرس بأسرها كانت غير دستورية»، وأنه «حين صدر إعلان الاستقلال كانت المستعمرات في حال الطبيعة بشكل قطعي»، لا يرقى بالطبع إلى اعتباره حجة ضد ذلك. وللاطلاع على قرارات أصدرتها بعض المدن في نيوهامبشاير، انظر: Jensen, «Democracy and the American Revolution».

(44) في رسالة ماديسون إلى جيفرسون بتاريخ 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1787، التي جرى اقتباسها في هامش رقم 26.

لحكومات الولايات إلغاءً تاماً[45]. إن النظام الفدرالي لم يكن فقط هو البديل الوحيد لمبدأ الدولة ـ الأمة، إنه كان كذلك الطريقة الوحيدة لعدم الوقوع في فخ الحلقة المفرغة لـ Pouvoir constituant وPouvoir constitué.

إن الحقيقة المذهلة التي مفادها أن «إعلان الاستقلال» كان قد سبقه ورافقه وأعقبه صنع الدساتير في المستعمرات الثلاث عشرة جميعها هي حقيقة كشفت فجأة عن مدى تطور المفهوم الجديد للقوة والسلطة، وتطور الفكرة غير المسبوقة، بشأن ما هو الأهم جداً في الميدان السياسي، في العالم الجديد، وإن كان سكانه يتحدثون ويفكرون بصيغة العالم القديم ويرجعون بنظرياتهم إلى مصادر الإلهام والإثبات القديمة ذاتها. إن الذي كان يفتقر إليه العالم القديم هو الدوائر الانتخابية للبلدات والمستعمرات، وهذا ما علّق عليه أحد المراقبين الأوروبيين بقوله: «اندلعت الثورة الأمريكية، فإذا بمذهب سيادة الشعب ينطلق من الدوائر الانتخابية للبلدات فيهيمن على الدولة»[46] إن الذين تسلموا السلطة لغرض إجراء التكوين ولغرض

(45) انظر مقدمة كتاب: Winton U. Solberg, *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States* (New York: Liberal Arts Press, [1958]).

يؤكد وهو على صواب أن الفدراليين «رغبوا بشكل قاطع أن يجعلوا الولايات تابعة، ولكنهم لم يرغبوا بتدمير الولايات باستثناء ولايتين»، المصدر المذكور، ص 102. وقد قال ماديسون نفسه ذات مرة «أنه سيحفظ حقوق الولايات بالاهتمام الذي تجري بها المحاكمات بواسطة محلفين»، المصدر المذكور، ص 196.

(46) انظر: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols., The Henry Reeve Text as Revised by Francis Bowen, Now Further Corrected and Edited with Introduction, Editorial Notes, and Bibliographies by Phillips Bradley; Foreword by Harold J. Laski (New York: A. A. Knopf, 1945), vol. 1, p. 56.

كان هناك في نيو إنجلاند وحدها في عام 1776 أكثر من 550 بلدة، ما يشير إلى الترابط المنظم في الحياة السياسية في البلاد بدرجة فائقة.

صياغة الدساتير كانوا مندوبين منتخبين بشكل أصولي إلى هيئات متكونة التشكيل، لقد تلقوا سلطاتهم من تحت، وعندما تمسكوا بالمبدأ الروماني القائل بأن مركز القوة يكمن في الشعب، فإنهم لم يفكروا بصيغة أمر خيالي وبصيغة أمر مطلق، وبأن الأمة هي فوق السلطات كلها وفي حلٍ من القوانين كلها، بل فكروا بصيغة واقع عملي، وهو الجمهور المنظم الذي يمارس سلطته وفق القوانين وهي سلطة مقيدة بها، أي بهذه القوانين.

إن الإصرار الثوري الأمريكي على التمييز بين الجمهورية والديمقراطية، أو حكم الأغلبية، يقوم على الفصل الجوهري بين القانون والقوة، مع أصول واضحة مختلفة، وشرعيات مختلفة، ومجالات تطبيق مختلفة.

إن الذي قامت به الثورة الأمريكية في واقع الأمر هو أنها أخرجت إلى العلن التجربة الأمريكية الجديدة والمفهوم الأمريكي الجديد بشأن القوة. إن مفهوم القوة الجديد هذا، شأنه شأن الرخاء والمساواة في الظروف، هو أقدم من الثورة، ولكنه على خلاف السعادة الاجتماعية والاقتصادية في العالم الجديد ـ التي كانت ستنشأ بوفرةٍ ورفاه في ظل أي شكلٍ من أشكال الحكومات ـ ما كان له أن يبقى من دون تأسيس كيان سياسي جديد، مصمم صراحةً للحفاظ عليه؛ بعبارة أخرى، إن مبدأ القوة الجديد كان سيبقى خفياً من دون الثورة، ومن دونها ربما كان سيطويه النسيان أو يجري تذكره كونه شيئاً يثير الفضول ليهتم به علماء الجنس البشري والمؤرخون المحليون، ولكنه لا يكون موضع اهتمام لفن إدارة الدولة والفكر السياسي.

إن القوة ـ كما فهمها رجال الثورة الأمريكية على أنها أمر طبيعي لأنها كانت متجسدة في مؤسسات الحكم الذاتي كلها في أرجاء البلاد كافة ـ لم تكن فقط سابقة للثورة، وإنما سابقة كذلك

لاستيطان القارة. إن «ميثاق مايفلاور» قد كتب على ظهر هذه الباخرة وجرى التوقيع عليه عند رسوِّها، ومع أن الأمر ليس له صلة وثيقة بمناقشاتنا إلا أن من المثير للاهتمام أن نعرف هل إن «الحجاج» الذين على ظهر السفينة إنما حُفّزوا لهذا «الميثاق» بسبب سوء الأحوال الجوية الذي حال دون رسوّ سفينتهم جنوباً ضمن منطقة الاختصاص القانوني لشركة فرجينيا التي منحتهم الترخيص، أم إنهم شعروا بالحاجة إلى أن «يضموا صفوفهم معاً» لأن مجندي لندن كانوا «عصبة غير مرغوب بها» تتحدى الاختصاص القانوني لشركة فرجينيا وتهدد «باستخدام حريتها»[47] وفي أي من الحالين فإنهم كانوا يخشون بداهةً حال الطبيعة المعروفة، والبرية القفراء التي لم تطأها الأقدام والتي لا تحدها حدود، وكذلك المبادرة التي لا حدود لها لرجالٍ لا ينالهم أي قانون من القوانين. إن هذا الخوف لا يثير الاستغراب؛ إنه الخوف الذي له ما يبرره والذي يشعر به رجال متحضرون قد قرروا ـ لأي سبب كان، أن يتركوا الحضارة وراءهم ويندفعوا بقوة على مسؤوليتهم. إن الحقيقة المذهلة حقاً في الحكاية كلها هي أن خوفهم البداهي أحدهم من الآخر كان مصحوباً بثقة بداهية بقوتهم، وهي لم تمنح لهم وتؤكد من أي أحدٍ كان، ولا تدعمها حتى ذلك الوقت أي وسيلة من وسائل العنف، لكي يضمّوا صفوفهم معاً في «كيان سياسي مدني»، وقد تماسك فقط بقوة الوعد المتبادل» بوجود الله وبحضور أحدهم مع الآخر»، وكان على ما يفترض من القوة بما يكفي «لتشريع وتكوين وصياغة» كل القوانين

(47) إن نظرية سوء الأحوال الجوية، أجدها ذات دلالات، تتناولها مقالة:
«Massachusetts,» in: *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed., vol. 17.
وللاطلاع على بديل أكثر إشكالية انظر المقدمة لـ«ميثاق مايفلاور»، في: Commager, *Documents of American History*.

والأدوات الضرورية للحكومة. إن هذا الفعل سرعان ما غدا سابقة، ومن ثم وبعد أقل من عشرين سنة، حين قام المستوطنون من ماساتشوسيتس بالهجرة إلى كونكتيكت، فإنهم صاغوا «الأوامر الأساسية» الخاصة بهم ووضعوا «ميثاق المقاطعات الزراعية» في برية قفراء لم تكن قد أجيزت بعد، بحيث إنه حين جاء العقد الملكي أخيراً لتوحيد المستوطنات الجديدة في مستعمرة كونكتيكت، فإنه قد بارك وثبّت نظاماً للحكومة كان قائماً أصلاً. ولأن العقد الملكي عام 1662 كان قد بارك الأوامر الأساسية لعام 1639 ليس إلا، فإن العقد ذاته أمكن اتباعه في عام 1776 من دون تغيير، بصفته «الدستور المدني لهذه الولاية تحت سلطة شعبها وحدها، مستقلةً عن أي ملكٍ أو أميرٍ كان».

وبما أن المواثيق الاستعمارية كانت في الأصل قد عقدت من دون أي إشارة إلى ملكٍ أو أمير، فقد كان ذلك وكأن الثورة قد حررت قوة المواثيق وسلطة صنع الدساتير والتي كانت قد ظهرت في الأيام الأولى من الاستيطان. إن التمييز الفريد والقاطع بين المستوطنات في شمال أمريكا والمشاريع الاستعمارية الأخرى كان متمثلاً بأن المهاجرين البريطانيين وحدهم كانوا هم الذين أصروا منذ البداية بأن يكوّنوا أنفسهم في «كيانات سياسية مدنية». يضاف إلى هذا أن هذه الكيانات لم يقصد منها أن تكون بمثابة حكومات بمعنى الكلمة. إنها لم تكن تنطوي على حكم وعلى تقسيم الشعب إلى حكام ومحكومين. إن افضل برهان على ذلك هو الحقيقة البسيطة التي مفادها أن الشعب الذي كوّن نفسه على هذه الشاكلة قد ظلّ على مدى أكثر من مئة وخمسين عاماً رعيّة ملكية لحكومة إنجلترا. إن تلك الكيانات السياسية كانت في حقيقة الأمر «مجتمعات سياسية» وإن أهميتها الكبيرة بالنسبة إلى المستقبل تكمن

في تشكيل ميدان سياسي يتمتع بالقوة ويتمتع بالادعاء بحقوق من دون امتلاك سيادة أو ادعائها[48] أما الإبداع الثوري الأكبر فهو اكتشاف ماديسون للمبدأ الفدرالي لتأسيس جمهوريات أكبر حجماً، ويقوم جزئياً على تجربةٍ ما، على معرفةٍ وثيقة بكيانات سياسية قررتها مسبقاً هياكلها الداخلية، وكيّفت أعضاءها للقيام بتوسيع متواصل لا يكون مبدؤه التوسع ولا الاكتساح بل المزيد من تجميع السلطات. ذلك أنه ليس فقط المبدأ الفدرالي لتوحيد كيانات منفصلة وقد تكونت على وجه الاستقلال، بل كذلك اسم «الكونفدرالية» بمعنى «التجميع» أو «التجمع المشترك» كان قد اكتشف في واقع الأمر في الأيام الأولى من تاريخ الاستعمار، كما أن الاسم الجديد للاتحاد الذي سيدعى «الولايات المتحدة لأمريكا» إنما جرى الإيحاء به من كونفدرالية نيو إنجلاند القصيرة العمر والتي «ستدعى باسم المستعمرات المتحدة لنيو إنجلاند»[49] إن هذه التجربة، وليست أي نظرية أخرى، هي التي شجعت ماديسون على أن يتوسع في معنى الملاحظة العابرة التي وردت على لسان مونتيسكيو وهي أن الشكل الجمهوري للحكومة، إذا قام على أساس المبدأ الفدرالي، يكون مناسباً لأقاليم واسعة ومتنامية[50] كان جون

---

(48) إن التمييز المهم بين الدول ذات السيادة، وتلك التي هي «مجرد مجتمعات سياسية» كان قد أبداه ماديسون في خطاب في مؤتمر الفدرالية، انظر الهامش رقم 8 من: Solberg, *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, p. 189.

(49) انظر: Commager: «The Fundamental Orders of Connecticut of 1639,» and «The New England Confederation of 1643,» in: Commager, *Documents of American History*.

(50) انظر المقال المهم لـ: Benjamin F. Wright, «The Origins of the Separation = of Powers in America,» *Economica*, (May 1933).

ديكنسون قد قال ذات مرة بشكل عرضي: «إن التجربة يجب أن تكون مرشدنا الوحيد، فالعقل قد يضللنا»[51] ولعله حين قال ذلك

= قد قال على النحو ذاته «إن واضعي الدساتير الأمريكية الأولى، كانوا قد تأثروا بنظرية الفصل بين السلطات لأن تجربتهم... قد أكدت حكمته»، وتابعه آخرون. كان من الطبيعي قبل ستين أو سبعين عاماً أن تصر البحوث الأمريكية على استمرارية ذاتية متواصلة للتاريخ الأمريكي منتهياً بالثورة وتأسيس الولايات المتحدة. ومنذ أن قام برايس (Bryce) بربط صنع الدساتير الأمريكية بالمواثيق الاستعمارية الملكية التي بواسطتها تأسست المستوطنات الإنجليزية الأولى، كان السائد تفسير أصل الدستور المكتوب، وكذلك التشديد الفريد على التشريع القانوني، بالحقيقة التي مفادها أن المستعمرات كانت كيانات سياسية تابعة نشأت من الشركات التجارية ولم تكن قادرة على تولي السلطات إلا بقدر ما يسند إليها بواسطة منح خاصة وإجازات ومواثيق، انظر: William C. Morey, «The First State Constitutions,» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 4 (September 1893).

انظر أيضاً مقاله المذكور في الهامش رقم 6.

أما اليوم، فهذا المقترب أقل شيوعاً، كما أن التأكيد على المؤثرات الأوروبية، البريطانية أو الفرنسية، هو أمر مقبول على نطاق واسع. ثمة أسباب مختلفة لهذا التحول في التشديد في البحوث التاريخية الأمريكية، ومنها التأثير القوي الحديث لتاريخ الأفكار والذي يوجه اهتمامه بوضوح نحو السابقة الثقافية وليس نحو الحدث السياسي، ومنها كذلك التخلي القديم عن المواقف الانعزالية. إن كل هذا يثير الأهتمام ولكنه ليس ذا صلة وثيقة بسياق بحثنا. وبودي أن أؤكد هنا أن أهمية المواثيق الملكية أو مواثيق الشركات قد جرى التأكيد عليها على حساب العهود والمواثيق الأكثر أصالة والأشد إثارة للاهتمام والتي عقدها المستوطنون في ما بينهم. ويبدو لي أن ميريل جنسين (Merill Jensen) في مقاله الأحدث، هو على صواب تماماً حين قال: «كانت القضية المركزية في نيو إنجلاند في القرن السابع عشر... هي مصدر السلطة لتأسيس الحكومة. كانت وجهة النظر الإنجليزية تفيد بأنه لا يمكن لحكومة أن توجد في مستعمرة من دون صدور منح للسلطة من التاج. أما الرأي المعاكس لمنشقين إنجليز في نيوإنجلاند فكان يقول بأن بوسع مجموعة من الناس أن تخلق حكومة شرعية لنفسها وذلك بواسطة عهد أو ميثاق أو دستور. إن كتّاب ميثاق مايفلاور والأوامر الأساسية لكنكتيكت قد عملوا على أساس هذه الفرضية... إنها الفرضية الرئيسية لإعلان الاستقلال، وجزء منه شبيه بكلمات روجر وليامز التي كتبت قبل ذلك بمئة واثنتين وثلاثين سنة»، انظر أيضاً: Jensen, «Democracy and the American Revolution».

(51) مقتبس من: Solberg, *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*, p. 112.

كان مدركاً ولكن بشكل غامض لهذه الخلفية النظرية غير المترابطة للتجربة الأمريكية. وقد قيل سابقاً «إن أمريكا مدينة لفكرة العقد الاجتماعي ديناً ضخماً يستعصي على القياس»[52] ولكن صلب الموضوع هو أن المستوطنين الأوائل، وليس رجال الثورة، هم الذين «وضعوا الفكرة موضع التطبيق»، ولم تكن لديهم بالتأكيد أي فكرة عن أي نظرية. في المقابل، فإن (لوك) يقول في فقرة شهيرة «إن ذاك الذي يبدأ أي مجتمع سياسي ويكوّنه فعلياً ما هو إلا قبول أي عددٍ من الرجال الأحرار القادرين على تكوين أغلبية لكي تتخذ وتشترك في مجتمع كهذا ثم يدعو هذا الفعل بأنه «البداية لأي حكومة قانونية في العالم»، وهو، أي (لوك) يبدو بهذا القول وكأنه أكثر تأثراً بالحقائق والأحداث في أمريكا وبشكل حاسم من تأثر المؤسسين بما كتبه في كتابه المعنوَن **مقالات في الحكومة المدنية**[53] والبرهان على هذا الأمر - إن وجد - يكمن في الطريقة البريئة والمثيرة للفضول التي بها فسّر (لوك) هذا «الميثاق المبتكر»، وفقاً لنظرية العقد الاجتماعي الحالية، على أنه تنازل عن حقوق وسلطات إما إلى حكومة أو إلى جالية اجتماعية أي إنه ليس على

---

(52) انظر: Rossiter, *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence*, p. 132.

(53) إن فذاذة ميثاق مايفلاور قد جرى التأكيد عليها المرة تلو الأخرى في هذه المرحلة من التاريخ الأمريكي. لذا، فحين أشار إليها جيمس ويلسون في محاضرة في عام 1790 مذكّراً جمهور السامعين بأنه إنما يقدم «ما يجب البحث عنه بلا طائل بالنسبة إلى الأمم على جانبي الأطلسي - ميثاق مبتكر لمجتمع ما عند أول وصوله إلى هذا الجزء من الكرة الأرضية». كما أن التاريخ المبكر لأمريكا ظل يصر صراحة على «مشهد... نادراً ما يحدث، عن تأمل مجتمع ما في اللحظة الأولى من وجوده السياسي»، كما قال المؤرخ الإسكوتلندي ويليام روبرتسوَن، انظر: Wesley Frank Craven, *The Legend of the Founding Fathers* (New York: New York University Press, 1956), pp. 57 and 64.

الإطلاق بمثابة عقد «متبادل» وإنما اتفاق يستعفي فيه فرد عن سلطته متنازلاً عنها إلى سلطة أعلى، فيقبل بأن يُحكم لقاء حماية معقولة لحياته وممتلكاته[54].

وقبل أن نمضي قدماً علينا أن نستذكر أن القرن السابع عشر كان يميز نظرياً بين نوعين من «العقد الاجتماعي». أحدهما كان معقوداً بين أفراد فولّد، على ما يفترض، مجتمعاً؛ والآخر كان معقوداً بين شعب وحاكمه فأنتج، على ما يفترض حكومة شرعية. بيد أن الاختلافات الحاسمة بين هذين النوعين (الذي لا يكاد يجمعهما سوى اسم مشترك ومضلل) كان قد جرى تجاهلها سابقاً لأن المنظرين أنفسهم كانوا معنيين أساساً بإيجاد نظرية عمومية تغطي أشكال العلاقات العامة كافة، الاجتماعية منها والسياسية، وكل أنواع الالتزامات؛ من هنا فإن البديلين المحتملين «لعقد اجتماعي»، وهما كما سنرى حصريان بشكل متبادل، قد جرى النظر إليهما، بوضوح مفاهيمي، بصفتهما جانبين لعقد مزدوج واحد. يضاف إلى هذا أن العقدين كلاهما خيالي من الناحية النظرية، وهما التفسير الخيالي لعلاقات قائمة بين أعضاء جاليةٍ ما تدعى مجتمعا، أو بين هذا المجتمع وحكومته؛ وفي حين أن تاريخ الخيالات النظرية التي يمكن إرجاع إلى الماضي السحيق، فإنه لم تحدث حال من الحالات، قبل المشروع الاستعماري للشعب البريطاني، حصل فيها واقعياً وجود حتى إمكانية نائية لفحص صلاحيتها بحقيقة أظهرت نفسها.

إن الخلافات الأساسية بين هذين النوعين من العقد الاجتماعي يمكن، من الناحية التخطيطية، أن تسرد على النحو الآتي: إن العقد المتبادل الذي بموجبه يرتبط الناس أحدهم بالآخر لغرض تشكيل

(54) المصدر نفسه، القسم 131.

جالية اجتماعية إنما يقوم على المقابلة بالمثل ويفترض مسبقاً المساواة؛ إن فحواه الحقيقي هو وعدٌ، وأن نتيجته هي «مجتمع»، أو «ترابط مشترك» بالمعنى الروماني القديم لكلمة Societas، والتي تعني الحلف. إن حلفاً كهذا يجمع القوة المتفرقة للشركاء المتحالفين جمعاً كاملاً ويربطهم بهيكل قوة جديد استناداً إلى «وعود حرة ومخلصة»[55]. إننا، في موضوع هذا الذي يسمى العقد الاجتماعي بين مجتمع معين وحاكمه، نتناول فعلاً خيالياً بدائياً من جانب كل عضو من الأعضاء الذي يقوم استناداً إليه بالتخلي عن قوته المتفرقة لتكوين حكومة؛ إنه لا يكسب قوة جديدة أبداً بل يستغني عن قوته الحالية، وإنه لا يلزم نفسه بوعود بل يعبّر فقط عن «قبوله» بأن يحكم من قبل الحكومة، والتي تتألف قوتها من الحصيلة الكلية لقوى الأفراد جميعاً الذين قاموا بتحويلها إليها، فتحتكرها الحكومة من أجل منفعة معروفة للرعايا كافة. وبقدر ما يتعلق الأمر بالفرد، فإن من الواضح أنه يكسب من القوة، عن طريق نظام الوعود المتبادلة، بقدر ما يخسر بقبوله احتكاراً للقوة في شخص الحاكم. في المقابل، فإن الذين «يتعاهدون ويتجمعون بعضهم مع بعض» يخسرون، استناداً إلى المقابلة بالمثل، عزلتهم بينما في الحال الأخرى فإن عزلتهم ذاتها هي التي تضمن وتصان.

وإذ إن فعل القبول الذي ينجز من قبل الفرد في عزلته لا يظهر إلا «بوجود اللّه» فإن فعل الوعد المتبادل إنما يفعّل «بحضور واعدٍ آخر». إن هذا من حيث المبدأ يجري مستقلاً عن المباركة الدينية. أكثر من ذلك إن كياناً سياسياً والذي هو نتيجة ميثاق و«جمع»،

---

(55) انظر «اتفاقية كامبريدج» لعام 1629، في: Commager, *Documents of American History*.

يصبح المصدر ذاته لقوة كل فرد والذي يبقى عقيماً عاجزاً خارج الميدان السياسي المتكوِّن. أما الحكومة التي هي، على العكس، نتيجة قبول فتكسب احتكاراً للقوة، حتى يكون المحكومون عاجزين سياسياً ما داموا لا يقررون استرداد قوتهم الأصلية لتغيير الحكومة وإيداع قوتهم لدى حاكم آخر.

بعبارة أخرى، إن العقد المتبادل حيث تتكوّن القوة بواسطة وعدٍ يكمن في مبدأين، المبدأ الجمهوري وبموجبه تستقر القوة في الشعب، وحيث يجعل «الخضوع المتبادل» من الحكم أمراً سخيفاً ـ «إذا كان الشعب حاكماً، فمن هم الذين سيُحكمون؟»[56] ـ والمبدأ الفدرالي وبموجبه يمكن للكيانات السياسية المتكوّنة أن تتجمع وتدخل في تحالفات دائمية من دون أن تفقد هويتها. ومن الواضح أن العقد الاجتماعي الذي يتطلب الاستغناء عن القوة لمصلحة الحكومة

---

(56) بهذه الكلمات كان جون كوتون، القس البيوريتاني و«بطريرك نيو إنجلاند» في النصف الأول من القرن السابع عشر، قد قدم حجته ضد الديمقراطية قائلاً إنها حكومة لا تصلح «لا للكنيسة ولا للدولة». إنني هنا وفي ما يلي سأحاول أن أتجنب قدر الإمكان البحث في العلاقة بين مذهب التطهر البيوريتاني والمؤسسات السياسية الأمريكية. إنني أؤمن بصحة التمييز الذي وضعه كلينتون روزيتر «بين البيوريتانيين والمذهب البيوريتاني، بين المستبدين الرائعين لمدينة بوسطن ومدينة سيليم وطريقتهم الثورية في الحياة والتفكير»، انظر: ***Rossiter, The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence,*** p. 91.

وتكمن هذه الطريقة في قناعتهم بأن اللّه، حتى في الأنظمة الملكية «يدّعي السيادة لنفسه»، وفي كونهم «مأخوذون بالميثاق أو العقد». والصعوبة في هذين المعتقدين أنهما لا يمكن التوفيق بينهما، فالفكرة القائلة بأن الميثاق لا يفترض مسبقاً سيادة ولا حكماً، من جهة، والاعتقاد بأن الله يحتفظ بالسيادة لنفسه ويرفض تحويلها إلى سلطة دنيوية، من جهة أخرى، ثم إن كلاهما «ينشىء نظاماً أوتوقراطياً... باعتباره أفضل أشكال الحكومة»، كما استنتج وبحق جون كوتون. وصلب الموضوع هو أنه لم يكن لهذه المؤثرات والحركات الدينية الصرف، وبضمنها «النهضة الكبرى»، أي تأثير على الإطلاق على ما فعله رجال الثورة أو ما فكروا به.

والقبول بحكمها يكمن في مبدأين، مبدأ الحكم المطلق، والاحتكار المطلق، للقوة «لإرعابهم جميعاً» (هوبز) (الأمر الذي هو، بالمناسبة، قابل للتأويل في صورة قوة مقدسة، لأن اللّه وحده هو كليّ الوجود)، والمبدأ الوطني وبموجبه يجب أن يكون هناك ممثل واحد للأمة بأسرها، وأن تُفهم الحكومة على أنها تحوي إرادة أبناء الأمة جميعاً.

قال (لوك) ذات مرة: «في البداية كان العالم كله أمريكا». كان على أمريكا، من أجل تحقيق الأغراض العملية كلها، أن تقدم لنظريات العقد الاجتماعي تلك البداية للمجتمع والحكومة التي زعموا أنها حال خيالية من دونها لا يمكن تفسير الوقائع السياسية القائمة ولا تبريرها. كما أن الحقيقة بذاتها ومفادها أن النشوء المفاجىء والتنوع الكبير لنظريات العقد الاجتماعي خلال القرون الأولى من العصر الحديث قد سبقتهما وصحبتهما تلك المواثيق والتجميعات والاختلاطات المشتركة والكونفدراليات في أمريكا الاستيطان، هي حقيقة كانت ستعتبر ذات دلالات حقيقية لولا الحقيقة الأخرى التي لا تنكر ومفادها أن تلك النظريات في العالم القديم قد مضت قدماً من دون الإشارة أبداً إلى الوقائع الحقيقية في العالم الجديد. كما لا يجوز لنا أن نزعم بأن المستوطنين كانوا، عند مغادرتهم للعالم القديم، وقد جاؤوا ومعهم حكمة النظريات الجديدة وهم متلهفون للوصول إلى أرض جديدة يختبرون فيها تلك النظريات ويطبقونها على شكل جديد لجالية اجتماعية.

إن هذه اللهفة للتجريب والإيمان الملازم لها بالجدة المطلقة، بـ A novus ordo saeclorum، لم تكن موجودة في عقول المستوطنين وبشكل جلَي، ولكنها كانت موجودة وبشكل جلي أيضاً في عقول الذين سيقومون بالثورة بعد مرور مئة وخمسين عاماً. ولئن

كان هناك أي مؤثر نظري أسهم في المواثيق والاتفاقيات في التاريخ الأمريكي المبكر، فهو بالطبع اعتماد البيوريتانيين على **العهد القديم** ولا سيما اكتشافهم لمفهوم ميثاق النبي إسرائيل وهو الذي غدا بالنسبة إليهم «أداة لتفسير العلاقة بين الإنسان والإنسان وبين الإنسان والله». ولكن، لعل من الصحيح «أن النظرية البيوريتانية بأن أصل الكنيسة هو في قبول المؤمنين قد أدت مباشرة إلى النظرية الشعبية بأن أصل الحكومة هو في قبول المحكومين»[57]، إلا أن ذلك ما كان ليؤدي إلى النظرية الأخرى الأقل شيوعاً بأن أصل «الكيان السياسي المدني» هو في الوعد والالتزام المتبادلين لمكوناته. كان الأمر، بالنسبة إلى الميثاق التوراتي كما فهمه البيوريتانيون، هو ميثاق بين الله والنبي إسرائيل بالحفاظ عليه، ومع أن هذا الميثاق يعني ضمنياً حكومةً بالقبول فإنه لا يعني مطلقاً كياناً سياسياً يكون فيه الحاكم والمحكوم متساويين، أي إن مبدأ الحاكمية بأسره لم يعد منطبقاً[58].

ما أن نتحول من هذه النظريات والتأملات بشأن المؤتمرات المختلفة إلى الوثائق ذاتها وإلى لغتها البسيطة والمنظّمة وإن كانت أحياناً غير بارعة حتى نرى في الحال أننا نواجه حدثاً وليس نظرية أو عرفاً، إنه حدث ضخم جداً ومهم جداً للمستقبل وقد حصل ابن

---

(57) المصدر نفسه.

(58) من الأمثلة الرائعة بشأن الفكرة البيوريتانية عن الميثاق ما ورد في موعظة كتبها جون ونثروب (John Winthrop) وهو على ظهر الباخرة أربلاّ (Arbella) في طريقه إلى أمريكا: «هكذا هي المسألة بين الله وبيننا، فنحن قد دخلنا في ميثاق معه من أجل هذا العمل، وقد أخذنا على عاتقنا القيام بمهمة، والرب قد أعطانا الموافقة على أن نكتب بنودنا، وإننا أقررنا بالقيام بهذه الأعمال لهذه الغايات، وها نحن نسأله أن يبارك لنا: والآن إذا تفضل الرب بالاستماع إلينا، وأوصلنا بسلام إلى المكان الذي نرغبه، إذاً فإنه قد صادق على هذا الميثاق ووافق على مهمتنا»، مقتبس من: Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1954), p. 477.

ساعته والظروف، إلا أنه جرى التفكير به بعناية بالغة وحذرٍ كبير. إن الذي حفز المستوطنين على أن يقوموا «بشكلٍ رزين ومتبادل بوجود الله وحضور أحدنا مع الآخر بأن نتعاهد ونجمع أنفسنا في كيان سياسي مدني...؛ واستناداً إلى ذلك أن نضع ونكوّن ونصوغ ما هو عادل ومتساو من القوانين والأوامر والأنظمة والدساتير والشعائر، من وقتٍ إلى آخر، مما هو مناسب للصالح العام للمستعمرة؛ وعليه نتعهد بالطاعة والخضوع (كما هو موجود في ميثاق مايفلاور) عند حدوث الصعوبات والمثبطات إبّان تنفيذ هذا العمل». ومن الواضح أن المستوطنين، حتى قبل أن يشدوا الرحال، قد نظروا بإمعان وبشكل صحيح «بأن هذه المغامرة كلها إنما تنشأ بناءً على الثقة المشتركة التي لدينا بإخلاص وعزيمة الآخر، فما من أحدٍ منّا كان سيغامر بها من دون توكيد الآخرين». ما من شيء سوى هذا التبصر البسيط الواضح بالهيكل الابتدائي لمشروع مشترك كهذا، وسوى الحاجة «لتشجيع أنفسنا والآخرين من الذين سينضمون إلينا في هذا العمل»، الذي جعل أولئك الرجال يؤخذون بفكرة الميثاق ويتحفزون المرة تلو الأخرى «لأن يتعاهدوا ويتوحدوا» أحدهم مع الآخر[59]. لم يكن في خاطر أولئك الرجال أي نظرية، سواء أكانت لاهوتية أو فلسفية أو سياسية، بل كان لديهم قرارهم لكي يتركوا وراءهم العالم القديم فيقدموا على مشروع خاص بهم كلية مما أدى إلى حدوث تسلسل من الأفعال والأحداث كانت ستؤدي به إلى الهلاك لولا أنهم توجهوا بأفكارهم طويلاً وبإمعان لكي يكتشفوا، بشكل يكاد يكون غير مقصود، القواعد الأولية للعمل السياسي وما فيه من تعقيد،

---

(59) هذا ما ورد في «اتفاقية كامبريدج» لعام 1629، التي كتبها بعض الأعضاء البارزين في «شركة خليج ماساتشوسيتس» قبل أن يتوجهوا بحراً إلى أمريكا، انظر:
Commager, *Documents of American History*.

وهي قواعد تقرر نشوء وسقوط القوة الإنسانية. لم تكن القواعد شيئاً جديداً في تاريخ الحضارة الغربية؛ ولكن العثور على تجارب ذات أهمية متساوية في الميدان السياسي، وقراءة لغة تتميز بالأصالة ـ أي إنها تخلو تماماً من المصطلحات التقليدية والصياغات الجاهزة ـ في الخزائن الضخمة للوثائق التاريخية، فإن ذلك يستدعي أن يرجع المرء إلى ماضٍ سحيق، ماضٍ كان المستوطنون على أي حال يجهلونه تماماً[60]. إن الذي اكتشفه هؤلاء لم يكن بالتأكيد نظرية من نظريات العقد الاجتماعي بأيٍ من شكليها، بل إنهم اكتشفوا الحقائق الأولية القليلة التي تقوم عليها هذه النظرية.

هذا ولغرض بحثنا عموماً، ولغرض محاولتنا أن نقرر، بدرجةٍ من الوثوق، الطبيعة الأساسية للروحية الثورية بشكل خاص، يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لكي نترجم، وإن على شكل تجريبي، خلاصة التجارب ما قبل الثورية وحتى التجارب ما قبل الاستعمارية إلى لغةٍ للفكر السياسي أقل مباشرةً وأكثر إحكاماً.

ومن ثم لنا أن نقول بأن التجربة الأمريكية بالذات قد علّمت رجال الثورة بأن العمل، ولو أنه قد يبدأ منعزلاً ويجري تقريره من أفراد لدوافع مختلفة جداً، لا يمكن إنجازه إلا بمجهود مشترك لا يعتد فيه بالدوافع الفردية، بحيث لا يكون انسجام الماضي مع الأصل مطلوباً، ذلك الانسجام الذي هو المبدأ الحاسم لمدينة ـ الدولة. إن المجهود المشترك يعادل بصورة فعالة جداً الاختلافات في الأصل وكذلك في الصفة. إلى هذا، فإننا نجد هنا جذور الواقعية

(60) اللغة المشابهة الظاهرة في «عصبة فالدشتيته» (Bund der Waldstätte) الشهيرة لعام 1291 في سويسرا مضللة؛ لم ينشأ «جسم مدني سياسي»، عن هذه «الوعود المتبادلة»، لا مؤسسات جديدة ولا قوانين جديدة.

المدهشة للآباء المؤسسين في ما يتعلق بالطبيعة الإنسانية. إن بوسع هؤلاء أن يتجاهلوا الفكرة الثورية الفرنسية بأن الإنسان طيب خارج المجتمع، بحال ما أصلية خيالية، وهي على كل حال فكرة عصر التنوير. وبوسعهم أن يكونوا واقعيين لا بل حتى متشككين بخصوص هذا الأمر، لأنهم عرفوا بأن البشر مهما كانوا بصفتهم فرادى، فهم يستطيعون أن يرتبطوا بجالية اجتماعية وهي، حتى إن كانت تتألف من «آثمين»، لا تعكس بالضرورة هذا الجانب «الآثم» من الطبيعة الإنسانية. لذا، فإن الحال الاجتماعية ذاتها والتي كانت قد غدت بنظر زملائهم الفرنسيين تمثل أساس الشر الإنساني، فهي بنظرهم الحياة المعقولة الوحيدة من أجل الخلاص من الشر والوضاعة والتي يمكن أن يتوصل إليها البشر حتى في هذه الدنيا وحتى عن طريقهم بأنفسهم، من دون مساعدة إلهية. هنا، بالمناسبة، قد نرى كذلك المصدر الصحيح للصيغة الأمريكية التي يساء فهمها كثيراً بشأن الإيمان الذي كان سائداً آنئذٍ بكمال الإنسان.

إن الإيمان الأمريكي، لم يكن قبل أن تقع الفلسفة الأمريكية المعروفة فريسة لأفكار روسّويّة في هذه الأمور ـ علماً إن هذا لم يحدث قبل القرن التاسع عشر ـ لم يكن يقوم على الإطلاق على ثقة شبه دينية بالطبيعة الإنسانية، بل على العكس كان يقوم على إمكانية ضبط الطبيعة الإنسانية في فرديتها بواسطة روابط معتادة ووعود متبادلة. إن الأمل بالإنسان في فرديته يكمن في أن البشر وليس الإنسان الفرد يسكنون الأرض ويشكلون عالماً في ما بينهم. إن الدنيوية الإنسانية هي التي ستنقذ البشر من سقطات الطبيعة الإنسانية. وبالنتيجة فلقد كانت الحجة الأقوى التي استطاع جون آدمز أن يقدمها ضد كيان سياسي تهيمن عليه جمعية واحدة بمفردها كانت تقول بأنه كيان «قابل لأن يصاب بالرذائل والحماقات والهشاشات التي تسهل

الانقياد إلى الإثم، وهي كلها تعود للفرد الواحد»[61].

ويتصل بهذا بشكلٍ وثيق أمر التمعّن بطبيعة القوة الإنسانية. إن القوة، تمييزاً لها عن المقدرة التي هي الهبة والملك لكل إنسان في عزلته ضد الآخرين جميعاً، لا تتأتى إلا إذا اشترك البشر جميعاً لغرض الفعل، وهي ستختفي إذا تفرقوا أو تخلى أحدهم عن الآخر لأي سبب من الأسباب. لذا، فإن الترابط والتجمع والتعاهد، هي الوسائل التي بواسطتها يتم الإبقاء على القوة في الوجود؛ وحين ينجح البشر في الإبقاء على القوة دونما انتقاص والتي انبثقت في ما بينهم إبان القيام بأي فعل أو عمل، فهم يكونون أصلاً في عملية تأسيس وتكوين هيكل دنيوي مستقر لاحتواء قوة الفعل المتجمعة فيهم. ثمة عنصر من عناصر طاقة الإنسان على بناء العالم في الملكة الإنسانية لقطع العهود والحفاظ عليها. ومثلما تتناول العهود والاتفاقيات أمر المستقبل وتؤمن الاستقرار في بحر الأمور المستقبلية غير المؤكدة، حيث ينهال كل ما لا يمكن التنبؤ به من جميع الأطراف، فكذلك أن طاقات الإنسان على التكوين والتأسيس وعلى بناء العالم تخص دائماً «خلفاءنا» و«ذرارينا» أكثر مما تخص أنفسنا وزماننا على الأرض. إن قواعد العمل تقضي بأن العمل هو الملكة الإنسانية الوحيدة التي تتطلب عدداً من الناس؛ وأن قواعد القوة تقضي بأن القوة هي الصفة الإنسانية الوحيدة التي تخص حصراً المجال الدنيوي المشترك الذي فيه يشارك البشر في فعل التأسيس استناداً إلى قطع العهود والحفاظ عليها، ولعل هذه في ميدان السياسة هي أسمى الملكات الإنسانية.

---

(61) انظر: John Adams, «Thoughts on Government,» in: John Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, 10 vols. (Boston: Little, Brown and Company, 1851-1865), vol. 4, p. 195.

بعبارة أخرى إن ما حدث في استيطان أمريكا قبل الثورة (والذي لم يحدث في الأقطار القديمة من العالم ولا في المستعمرات الجديدة) هو ـ نظرياً ـ أن العمل قد أدى إلى تشكيل القوة وأن القوة قد جرى الاحتفاظ بها بالوسيلة التي اكتشفت آنئذٍ وهي وسيلة العهد والميثاق.

إن شدة هذه القوة، التي ولّدها العمل وحفظتها العهود، قد برزت كل البروز فأدهشت الدول العظمى وذلك حين كسبت المستعمرات الحرب ضد إنجلترا، وكانت تلك المستعمرات تتألف من بلدات ومدن وأقاليم وفيها ما فيها من خلافات في ما بينها. ولكن ذلك النصر لم يكن مفاجئاً إلا بالنسبة إلى العالم القديم؛ فمستوطنو المستعمرات كان وراءهم مئة وخمسون عاماً من صنع المواثيق، وقد نشأوا من قطرٍ منظم الروابط في كل أجزائه، بما فيه من أقاليم وولايات ومدن وبلدات وقرى ومناطق، واتجهوا نحو كيانات صحيحة التكوين، وكل كيان هو دولة بذاته (كومنويلث) ذات ممثلين «منتخبين بحرية بواسطة القبول من أصدقاء وجيران محبين»[62] فضلاً عن أن كل كيان مصمم «لكي يتزايد» إذ إنه قائم على عهود متبادلة يقطعها أولئك الذين «يتعايشون» والذين «وطّنوا أنفسهم ليكونوا دولة عامة واحدة أو كومنويلث»، وخططوا ليس فقط لحلفائهم» بل حتى «لمن سيأتي من بعدهم في أي وقت قادم»[63] ـ

---

(62) هذه الجملة واردة في اتفاقية المقاطعات الزراعية من بروفيدانس، والتي تأسست بموجبها بلدة بروفيدانس في عام 1640، انظر: Commager, Ibid.

من المثير للاهتمام بشكل خاص هنا هو وجود مبدأ التمثيل هنا للمرة الأولى، كذلك لأن أولئك الذين «وضعت فيهم الثقة قد اتفقوا، بعد العديد من المداولات والمشاورات باسم دولتنا. وكذلك دول فوق مساحة واسعة على أن الوضع المناسب للحكومة هو طريقة التحكيم».

(63) هكذا في الأنظمة الأساسية لكنكتيكت (Connecticut) لعام 1639، المصدر =

رجال انطلقوا من هذه المقدرة المتواصلة لهذا التقليد «لكي يلقوا كلمة الوداع النهائية لبريطانيا» وهم يعرفون فرصهم منذ البداية، يعرفون إمكان القوة العظيمة التي تنشأ «حين ينذرون حياتهم وأموالهم وشرفهم المقدس أحدهم إلى الآخر بشكل متبادل»(64).

= نفسه، والتي سماها برايس (Bryce) «أقدم دستور سياسي حقيقي في أمريكا»، انظر: James Bryce Bryce, *The American Commonwealth* (New York: [s. n.], 1950), vol. 1, p. 414.

(64) حدث «الوداع الأخير لبريطانيا» في توجيهات من مدينة مالدن (Malden) ماساتشوسيتس (Massachusetts) من أجل إعلان الاستقلال، في 27 أيار/ مايو 1776، انظر: Commager, *Documents of American History*.

إن اللغة العنيفة في هذه التوجيهات، بأن المدينة تنبذ «بازدراء صلتنا بمملكة العبيد»، وتظهر كم كان توكفيل محقاً حينما وقف على أصل الثورة الأمريكية في روح المدينية. وجدير بالاهتمام في ما يتعلق بالقوة الشعبية للشعور الجمهوري عبر الولايات، هو أيضاً شهادة جيفرسون في (The Anas) شباط/ فبراير 1818، انظر: Thomas Jefferson, *The Complete Jefferson*, Containing his Major Writings; Published and Unpublished; Except his Letters; Assembled and Arranged by Saul K. Padover; with Illustrations [Including a Portrait] (New York: Duell, Sloan and Pearce, 1943), pp. 1206 ff.

إنه يظهر بشكل مقنع جداً لو كانت «نزاعات ذلك اليوم نزاعات مبادىء بين المدافعين عن الحكومة الجمهورية وأولئك المدافعين عن الحكومة الملكية» لكانت الآراء الجمهورية التي للشعب هي التي من المحتمل أنها سوّت خلاف الرأي بين رجال الدولة. أما كم كانت هذه المشاعر الجمهورية قوية حتى قبل الثورة بسبب هذه التجربة الأمريكية الفريدة، فهذا ما يظهر بيّناً في كتابات جون آدمز المبكرة، ففي سلسلة من الأبحاث كتبت عام 1774 **لبوسطن غازيت** (*Boston Gazette*) الذي كتب: «كان المزارعون الأوائل في بلايموث (Plymouth) «أجدادنا» بأدق المعاني. لم تكن لديهم أي شرعة أو براءة حق بالأرض التي تملكوها، ولم يستمدوا أي سلطة من البرلمان الإنجليزي أو من تاج لكي يقيموا حكومتهم. لقد ابتاعوا أرضاً من الهنود وأقاموا حكومة بأنفسهم، على أساس مبدأ الطبيعة البسيط... وقد تابعوا في ممارسة كل سلطات الحكم، التشريعية، التفيذية والقضائية على قاعدة واضحة، قاعدة عقد أصلي بين أفراد مستقلين، انظر: John Adams, «Novanglus,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 110.

كانت هذه هي التجربة التي أرشدت رجال الثورة؛ لقد علمتهم هم والشعب الذي أنابهم وأولاهم الثقة كيف ينشئون هيئات عمومية فكانت، وبهذا المآل، لا مثيل لها في أي مكان آخر من العالم. على أن هذا لا يصدق على تفكيرهم الذي خشي منه ديكنسون ـ وبحق ـ بأن يضللهم. إن تفكيرهم، في الأسلوب والموضوع، قد شكله عصر التنوير الذي انتشر على جانبي الأطلسي. لقد كانوا يجادلون بالصيغة ذاتها التي يجادل بها زملاؤهم الفرنسيون والإنجليز، لا بل حتى أن خلافاتهم كانت تبحث عموماً ضمن إطار من مرجعيات ومفاهيم مشتركة. وهكذا كان بوسع جيفرسون أن يتحدث عن قبول الناس الذي منه «تستمد الحكومات سلطاتها العادلة» في ذلك (الإعلان) الذي اختتمه بمبدأ التعهدات المتبادلة، ولم يكن هو ولا غيره مدركاً للفرق البسيط والابتدائي بين «القبول» والعهد المتبادل، أو بين النمطين لنظرية العقد الاجتماعي. إن هذا الافتقار لوضوح المفاهيم كان نقمة على التاريخ الغربي في أعقاب العصر البيريكليني [نسبة إلى بيريكلين، السياسي الإغريقي ـ 490 ـ 429 ق.م.] ومنذ أن افترق رجال العمل عن رجال الفكر، أخذ التفكير يحرر نفسه تماماً من الواقع، وعلى الأخص من الواقعية السياسية والتجربة. كان الأمل الكبير للعصر الحديث ولثورة العصر الحديث منذ البداية هو أن يلتئم هذا الصدع، ولم يتحقق هذا الأمل حتى الآن، ومن أسباب ذلك ما قال عنه توكفيل إنه يكمن في القوة والمرونة العظيمتين في أعرافنا الفكرية التي صمدت أمام النكوص والتحول في القيم، ذلك التحول الذي سعى مفكرو القرن التاسع عشر من خلاله إلى تقويضها وتدميرها.

ومهما يكن فإن حقيقة الأمر، بقدر صلتها بالثورة الأمريكية، هي إن التجربة قد علمت المستعمرين أن المواثيق الملكية ومواثيق

الشركات لم تكن هي التي أنشأت «دولتهم» [الكومنويلث الخاص بهم] إنما عززتها وأضفت عليها الشرعية، وإنها جعلتهم «خاضعين للقوانين التي وضعوها في مستوطنتهم الأولى، ولغيرها كالتي وضعتها مجالسهم التشريعية» وإن مثل هذه الحريات «قد جرى تأكيدها بالدساتير السياسية التي تولوا وضعها، كما جرى تأكيدها بمواثيق الاتفاق الصادرة من التاج»[65]. صحيح، «أن المنظرين الاستعماريين كتبوا كثيراً عن الدستور البريطاني، وعن حقوق الإنجليز، وحتى عن قوانين الطبيعة، ولكنهم قبلوا بالفرضية البريطانية بأن الحكومات الاستعمارية إنما استمدت من المواثيق والتفويضات البريطانية»[66]. إلا أن النقطة الأساسية في تلك النظريات هي التفسير اللافت، أو بالأحرى سوء التفسير، للدستور البريطاني بصفته قانوناً أساسياً يقيد سلطات البرلمان التشريعية. إن هذا كان يعني فهم الدستور البريطاني في ضوء المواثيق والاتفاقيات الأمريكية، والتي كانت حقاً بمثابة «قانون أساسي» وسلطة «محدودة»، لا يمكن حتى للسلطة التشريعية العليا أن تتخطى «حدودها» . . . «من دون أن تحطم أساسها». إن إيمان الأمريكيين إيماناً شديداً بمواثيقهم

(65) هذه الجملة واردة في قرار صدر عن مالكي الأراضي في مقاطعة ألبيمارل (Albemarle) في ولاية فرجينيا بتاريخ 26/ 7/ 1774، وكان قد كتبه جيفرسون. إن المواثيق الملكية قد ذكرت وكأنها خطرت في البال في ما بعد، كما أن المصطلح الغريب «ميثاق الاتفاق» يبدو وكأنه تناقض في المصطلحات، الأمر الذي يبين بوضوح أن الذي كان في فكر جيفرسون وهو اتفاق وليس ميثاقاً، انظر: Commager, *Documents of American History*.

إن هذا الإصرار على كلمة اتفاق على حساب المواثيق الملكية ومواثيق الشركات ليس من نتائج الثورة على الإطلاق. كان بنيامين فرانكلين قد قال قبل عشر سنوات من «إعلان الاستقلال»: «إن البرلمان كان بعيداً جداً عن الاشتراك في عمل الاستيطان الأصلي، بحيث لم ينتبه إليه من قبلهم إلا بعد سنوات عديدة من إنشاء المستوطنات»، انظر: Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, p. 44.

(66) انظر: Jensen, «Democracy and the American Revolution».

واتفاقياتهم كان بالضبط هو السبب الذي دعاهم إلى الاحتكام إلى دستور بريطاني بشأن «حقهم الدستوري»، «استثناء من أي إعادة نظر في حقوق الميثاق»، وبذلك فإنهم قد شددوا على أن حقهم الدستوري هو «حق ثابت، بطبيعته»، لأن هذا الحق، بنظرهم على الأقل، لم يصبح قانوناً إلا لأنه «لم يجر إدخاله في صلب الدستور البريطاني بصفته قانوناً أساسياً»[67].

كذلك، فإن التجربة قد علمت المستوطنين ما يكفي بشأن الطبيعة الإنسانية لكي يستنتجوا مما يرتكبه ملك معين من إساءات للسلطة بأن الملكية ما هي إلا شكل من أشكال الحكومة لا يليق إلا بالعبيد، وبأن «جمهورية أمريكية . . . . هي الحكومة الوحيدة التي نرغب بإنشائها، ذلك أننا لن نكون على استعداد أبداً قط أن نصبح رعية لأي ملك آخر إلا إلى الذي يمتلك حكمة بالغة وطيبة لامتناهية واستقامة مطلقة، والذي هو وحده يصلح لأن يمتلك سلطة غير محدودة»[68]؛ ولكن المنظرين الاستعماريين كانوا مستمرين في مناقشات مطولة بشأن فوائد وأضرار الأشكال المختلفة للحكومة، كما لو كان هناك خيار في هذه المسألة. أخيراً، فإن الخبرة ـ «الحكمة الموحدة لأمريكا الشمالية. . .التي تراكمت في كونغرس عام»[69] وليس في نظرية أو علم ما، هي التي علمت رجال الثورة

---

(67) هذا من «منشور ماساتشوسيتس الذي يحتج على Townshend Acts في 11/ 2/ 1768 وقد كتبه صاموئيل آدمز (Samuel Adams). وبرأي كومّاجي (Commager) فإن هذه الخطابات الموجهة إلى الأبرشية البريطانية تمثل «إحدى الصياغات الأولى لمذهب القانون الأساسي في الدستور البريطاني».

(68) «من تعليمات بلدة مالدين» انظر الهامش رقم 64.

(69) كما ورد في «تعليمات فرجينيا إلى الكونغرس» بتاريخ 1/ 8/ 1774، انظر: Commager, *Documents of American History*.

المعنى الحقيقي لمقولة potestas in populo الرومانية وتعني أن السلطة تكمن في الشعب.

لقد كانوا يعرفون أن المبدأ لهذه المقولة الرومانية قادر على أن يخلق شكلاً من اشكال الحكومة، إنما فقط إذا أضيفت لتلك المقولة، كما أضاف الرومان، جملة auctoritas *in senatu*، أي إن السلطة تكمن في مجلس الشيوخ، بحيث إن الحكومة ذاتها تتألف من قوة وسلطة معاً، أو كما قال الرومان senatus populusque romanus.

إن الذي فعلته المواثيق الملكية وولاء المستعمرات المخلص للملك والبرلمان في إنجلترا فعلته للشعب في أمريكا وهو تزويد قوته بالوزن الاضافي للسلطة؛ بحيث إن المشكلة الأساسية للثورة الأمريكية، ما إن فصل هذا المصدر للسلطة من الكيان السياسي الاستعماري في العالم الجديد، حتى تحولت إلى مشكلة الإنشاء والتأسيس لا للقوة بل للسلطة.



الفصل الخامس

التأسيس II:

النظام العالمي الجديد

النظام العظيم الذي يشق طريقه إلى الوجود

1

إن القوة والسلطة ليستا شيئاً واحداً، كما أنَّ القوة والعنف ليسا شيئاً واحداً كذلك. لقد أشرنا سابقاً إلى التمييز الأخير ويجب أن نعود إليه مرة أخرى. إن الصلة الوثيقة بموضوع هذه الفوارق والتمييزات تصبح صلة صارخة حين نمعن النظر بالنتائج الفعلية المختلفة اختلافاً كبيراً، وكارثياً، للمعتقد الوحيد الذي كان مشتركاً بين رجال الثورتين في القرن الثامن عشر، ألا وهو الاعتقاد بأن مصدر القوة السياسية الشرعية يكمن في الشعب، ذلك أن الاتفاق كان في الظاهر فقط. إن الشعب في فرنسا لم يكن منظماً كما لم يكن متشكلاً. كما أن كلّ «الكيانات القائمة» التي كانت موجودة في العالم القديم، مثل المجالس والبرلمانات والجماعات والطبقات

السياسية ذات السلطة، كانت تقوم على أساس الامتياز والولادة والحرفة. وقد كانت تمثل مصالح خاصة معينة، لكنها تركت الشأن العام إلى الملك، والذي كان يفترض فيه، في نظام استبدادي مستنير، أن يعمل بصفته «شخصاً مستنيراً وحيداً ضدّ مصالح خاصة متعددة»[1]، بحيث إنّه كان مفهوماً أنّه في «نظام ملكي مقيد» يكون لتلك الكيانات الحق بالتعبير عن الظلامات والحق بالامتناع عن الموافقة. لم يكن أيٌّ من البرلمانات الأوروبية هيئة تشريعية؛ لقد كانت تتمتع في أحسن الأحوال بالحق بأن تقول «نعم» أو «لا»؛ أما المبادرة، أو الحق بقيام بعملٍ فلم يكن في أيديها. ولا شكّ أن الشعار الأول للثورة الأمريكية وهو، «لا ضريبة من دون تمثيل»، كان لم يزل يخص مجال «النظام الملكي المقيّد» الذي كان مبدأه الأساسي هو موافقة الرعية. إننا نجد اليوم صعوبة في تصور القوة العظيمة لهذا المبدأ لأن الصلة الوثيقة بين المِلكية والحرية لم تعد بالنسبة إلينا شيئاً طبيعياً. لم تكن وظيفة القوانين، في القرن الثامن عشر، والذي قبله والذي بعده، هي بالدرجة الأولى ضمان الحريات بل كانت حماية المِلكية، لقد كانت المِلكية وليس القانون هي التي تضمن الحرية.

كان الشعب قبل القرن العشرين مكشوفاً بشكل مباشر ومن دون أي حماية شخصية من ضغوط الدولة أو المجتمع؛ ولم يحدث إلا حين برز الشعب حراً من دون أن تكون لديه ممتلكات لحماية حرياته أن غدت القوانين ضرورية لحماية الأشخاص والحرية الشخصية

(1) على حدّ قول بيترو فيري (Pietro verri) مشيراً إلى الصيغة النمساوية لمذهب السلطة المطلقة المستنيرة تحت حكم ماريا تريسا وجوزف الثاني، مقتبساً من: Robert Roswell Palmer, *The Age of the Democratic Revolution* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959-1964), p. 105.

بشكل مباشر بدلاً من مجرد حماية ممتلكاتهم. إلا أنّه في القرن الثامن عشر، وعلى الأخص في الأقطار التي تتكلم الإنجليزية، كانت المِلكية والحرية أمرين متطابقين؛ كان من يتكلم عن المِلكية فهو يتكلم عن الحرية، وكان استرداد المرء لحقوقه في ملكيته والدفاع عنها هو كالكفاح في سبيل الحرية. لقد كان التشابه الأشد وضوحاً بين الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية هو بالضبط في محاولتهما استرداد مثل تلك «الحريات القديمة».

لقد نشأت عن الصدام بين الملك والبرلمان في فرنسا نتيجة مختلفة تماماً عن النتيجة التي نشأت عن الصدام بين الكيانات الأمريكية القائمة والحكومة في إنجلترا، وينحصر السبب في هذا الاختلاف بالطبيعة المختلفة تماماً لتلك الكيانات القائمة. إن القطيعة بين الملك والبرلمان قد أدت بالأمة الفرنسية بأسرها إلى «حال الطبيعة»؛ وأدت بشكل آلي إلى انحلال الهيكل السياسي للبلاد، وكذلك إلى انحلال الروابط القائمة بين سكانها، والتي لم تكن قائمة على عهود متبادلة وإنما على امتيازات مختلفة ممنوحة للجماعات ولطبقات المجتمع. لم يكن هناك، تحديداً، كيانات قائمة في أي جزء من أجزاء العالم القديم. إن الكيان القائم ذاته كان أصلاً ابتكاراً خلقته الضرورات والبراعة لدى أولئك الأوروبيين الذين قرروا مغادرة العالم القديم، ليس فقط لغرض استيطان قارة جديدة بل أيضاً لغرض إنشاء نظام عالمي جديد. إن نزاع المستعمرات مع الملك والبرلمان في إنجلترا لم يؤد سوى إلى انحلال المواثيق الممنوحة للمستوطنين، وإلى زوال تلك الامتيازات التي تمتعوا بها استناداً إلى كونهم إنجليزاً؛ لقد جرّد البلاد من حكامها ولكن ليس من مجالسها التشريعية، كما أنَّ الشعب، وإن كان قد تخلى عن ولائه لملكٍ إلا أنّه لم يشعر قط بالتحرر من

مواثيقه واتفاقاته وعهوده المتعددة[2]، لذا، فحين قال رجال الثورة الفرنسية إن القوة كلها تكمن في الشعب فهم كانوا يفهمون القوة على أنّها قوة «طبيعية» يقع مصدرها وأصلها خارج الميدان السياسي، قوة بشدتها ذاتها قد أطلقتها الثورة من عقالها فجرفت أمامها كالإعصار كلّ مؤسسات «النظام القديم». إن هذه القوة كانت تعتبر قوة فوق بشرية، أو إلهية بشدتها، وكان ينظر إليها كونها نتيجة للعنف المتراكم لجمهرة خارج الروابط كلها والمنظمة السياسية كلها. إن تجارب الثورة الفرنسية مع شعب ألقي به في «حال طبيعة» لم تترك مجالاً للشك بأن المقدرة المضاعفة لجمهرةٍ ما يمكن أن تنطلق، تحت ضغوط سوء الطالع، بشدةٍ لا تستطيع أي قوة مؤسسية وتحت السيطرة أن تتحملها. ولكن هذه التجارب قد أفادت كذلك، على الضد من النظريات كلها، بأنه ما من مضاعفة كهذه ستوّلد قوة على الإطلاق، وأن المقدرة والشدة في حالتهما قبل السياسة كانتا منقوصتين. إن رجال الثورة الفرنسية، غير

---

(2) إني أعرف بإنّني لا أتفق هنا مع روبرت بالمر (Robert Palmer) في كتابه المهم الذي أقتبس منه. إن فضل كتاب بالمر كبير عندي، كما أنَّ تعاطفي مع أطروحته الرئيسيّة عن حضارة أطلسية، وهذا «مصطلح لعله أقرب إلى واقع الحال في القرن الثامن عشر منه في القرن العشرين» هو تعاطف أكبر (المصدر نفسه، ص 4).

ويبدو لي أنّه لا يرى أن من أسباب هذا التحديد هو النتيجة المختلفة للثورة في أوروبا وفي أمريكا. وهذه النتيجة المختلفة ترجع أساساً إلى الاختلاف التام بين «الكيانات القائمة» في القارتين. ومهما كانت تلك الكيانات القائمة والموجودة في أوروبا قبل الثورتين - طبقات اجتماعية، برلمانات، جماعات ذات امتيازات من جميع الأنواع - فإنها كانت جزءاً لا يتجزأ من النظام القديم وقد أزاحتها الثورة من الوجود؛ أما في أمريكا فقد حدث العكس، إذ إنَّ الكيانات القائمة القديمة في المرحلة الاستعمارية قد حررتها الثورة. إن هذا التميز يبدو لي حاسماً جداً، بحيث أخشى أن يكون شيئاً مضللاً استعمال المصطلح نفسه «كيانات قائمة» للتعبير عن الدوائر الانتخابية في البلدات وعن المجالس في عهد الاستعمار من جهة، وللتعبير عن المؤسسات الأوروبية الإقطاعية بما فيها من امتيازات وحريات من جهة أخرى.

عارفين بكيفية التمييز بين العنف والقوة، وعلى قناعة بأن القوة كلها يجب أن تأتي من الشعب، قد فتحوا الميدان السياسي لهذه القوة الطبيعية ما قبل السياسية، للجمهرة الحاشدة فأزاحت بهم جانباً، كما أزيح الملك والقوى القديمة سابقاً. أما رجال الثورة الأمريكية فعلى عكس ذلك قد فهموا القوة أنّها الضد تماماً للعنف الطبيعي ما قبل السياسي. إن القوة، بالنسبة إليهم، قد جاءت إلى الوجود حين تجمع الناس معاً وحين ألزموا أنفسهم من خلال العهود والمواثيق والتعهدات المتبادلة. إن مثل هذه القوة فقط، والتي تقوم على المقابلة بالمثل والتبادلية، هي قوة حقيقية وشرعية، في حين أن القوة المزعومة لملوك أو أمراء أو أرستقراطيين، ولأنها لم تنبثق عن التبادلية بل كانت تقوم في أحسن الأحوال على القبول فقط، هي قوة مخولة ومغتصبة. إن أولئك الرجال أنفسهم كانوا يعرفون تماماً ما الذي جعلهم ينجحون، حيث فشلت الأمم الأخرى كلها. إنّها، على حدّ قول جون آدمز، القوة الناجمة «عن ثقة أحدهم بالآخر، والثقة بالناس الاعتياديين التي مكنت الولايات المتحدة أن تجتاز ثورة ما»[3]. يضاف إلى هذا أن هذه الثقة لم تنشأ عن معتقد مشترك وإنما نشأت عن عهود متبادلة، وبذلك غدت الأساس «للجمعيات» - تجميع الناس معاً من أجل غرض سياسي محدد - إن من السوداوية القول (وإن كان فيه مقدار من الحقيقة) بأن هذه الفكرة عن «ثقة الواحد بالآخر كمبدأ للعمل المنظم لم تتوفر في أجزاء أخرى من العالم إلا في مؤامرة أو في جمعيات المتآمرين. وفي حين أن القوة، متجذرةً في شعب التزم عن طريق عهود متبادلة وعاش في كيانات تشكلت بميثاق، كانت كافية «لاجتياز

(3) المصدر نفسه، ص 322.

ثورةٍ ما» (من دون إطلاق العنان للعنف الذي لا حدود له للجماهير)، إلا أنّها لم تكن كافية على الإطلاق لإنشاء «اتحاد أبدي»، أي إيجاد سلطة جديدة. إنّه لا ميثاق ولا عهد تقوم عليه المواثيق يكفي لضمان الدوام الأبدي، أي أن يضفي على شؤون البشر ذلك القدر من الاستقرار الذي من دونه لن يتمكنوا من بناء عالم من أجل خلودهم، عالمٍ مصممٍ لكي يبقى من بعدهم. إن مشكلة السلطة، بالنسبة إلى رجّال الثورّة الذين كانوا يفخرون بشأن إيجاد جمهوريات، أي حكومات «القانون وليس حكومات الأشخاص»، هي مشكلة نشأت على شكل قناع «القانون الأسمى» المعروف الذي سيبارك القوانين الموضوعية الوضعية. ولا شكّ أن القوانين مدينة بوجودها الحقيقي إلى قوة الشعب وممثليه في المجالس التشريعية؛ ولكن أولئك الرجال لا يستطيعون في الوقت ذاته أن يمثلوا المصدر الأعلى الذي منه تُستمد تلك القوانين لكي تكون آمرة وصالحة للجميع، الأغلبيات والأقليات، الأجيال الحاضرة والمستقبلية، لذا فإن مهمة وضع قانون جديد للبلاد، والذي سيضم من أجل الأجيال القادمة، «القانون الأسمى» الذي يضفي الصلاح على القوانين كافة التي يسنها الإنسان، قد أبرزت الحاجة، في أمريكا كما في فرنسا، إلى أمرٍ مطلق، وأن السبب الوحيد الذي من أجله لم تؤد هذه الحاجة برجال الثورة الأمريكية إلى السخافات نفسها التي أدت برجال الثورة الفرنسية إليها، وعلى الأخص روبسبيار نفسه، هو أن المذكورين أولاً قد ميزوا بشكل واضح وقطعي بين أصل القوة التي تنبع من الأسفل من جذور الشعب، وبين مصدر القانون الذي يقع في «الأعلى»، في إقليمٍ ما فائقٍ وأسمى.

كان تأليه الشعب في الثورة الفرنسية من الناحية النظرية، نتيجة

حتمية للمحاولة بأن يستمد القانون والقوة معاً من المصدر ذاته. إن الادعاء بأن الملكية المطلقة تقوم على «حقوق مقدسة» كان من شأنه أن يضع الحاكمية العلمانية في صورة إله هو كليّ الوجود وهو كذلك المشرّع للكون أي في صورة إله تكون إرادته قانوناً. ولم تزل «الإرادة العامة» التي قال بها روسو أو روبسبيار هي هذه الإرادة المقدسة التي تحتاج فقط إلى أن تريد لكي تضع قانوناً. وليس هناك من الناحية التاريخية، فرق في المبدأ بين الثورتين الأمريكية والفرنسية أكبر من أن الثورة الفرنسية كانت ترى بالإجماع أن «القانون هو التعبير عن الإرادة العامة» (كما يرد في المادة الرابعة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789)، وهي صيغة من العبث العثور عليها سواء في إعلان الاستقلال أو في دستور الولايات المتحدة. أما من الناحية العملية، وكما رأينا سابقاً، فقد اتضح أنّه لم يكن الشعب و «إرادته العامة» بل العملية ذاتها للثورة نفسها التي أضحت هي المصدر «للقوانين» كلها، مصدر أنتج بشكلٍ لا هوادة فيه «قوانين» جديدة، أي مراسيم وأوامر، والتي كانت مهملة منذ لحظة صدورها، وقد أزالها القانون الأسمى للثورة الذي كان لتوه قد ولّدها. قال كوندورسيه، موجزاً أربع سنوات تقريباً من التجربة الثورية: «إن القانون الثوري هو قانون غرضه الحفاظ على الثورة وتسريع أو تنظيم أداة مسارها»[4]. صحيح أن كوندورسيه كان قد عبّر كذلك عن الأمل بأن القانون الثوري، بتسريعه لمسار الثورة، سيبشر باليوم الذي تكون فيه الثورة قد «اكتملت»، لا بل حتى «سيعجّل بنهايتها الختامية»؛

(4) انظر: Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Condorcet, *Oeuvres de Condorcet,* 12 tomes, publiées par A. Condorcet O' Conor, et M. F. Arago (F. Génin et Isambert) (Paris: F. Didot frères, 1847-1849), tome 12: *Sur le sens du mot révolutionnaire.*

ولكن هذا الأمل كان عبثاً. ليس هناك، سواء نظرياً أو عملياً، سوى حركة مضادة، ثورة مضادة، يمكنها أن توقف عملية ثورية غدت بذاتها قانوناً.

«إن المشكلة الكبرى في السياسة، والتي أقارنها بمشكلة تربيع الدائرة في الهندسة.. هي: كيفية إيجاد شكل للحكومة يضع القانون فوق الفرد»[5]. إن مشكلة روسو تشابه من الناحية النظرية، حلقة سيّيز المفرغة وهي: إن الذين يجتمعون معاً لتكوين حكومة جديدة هم أنفسهم غير دستوريين، بمعنى أنهم لا يملكون سلطة للقيام بذلك التشريع. إن الحلقة المفرغة في القيام بالتشريع ليست موجودة في عملية وضع القوانين الاعتيادية بل في وضع القانون الأساسي، قانون البلاد أو الدستور الذي يفترض فيه من الآن فصاعداً أن يتقمص «القانون الأسمى» الذي منه تستمد القوانين كلها سلطتها في نهاية المطاف. إن هذه المشكلة، والتي تنطوي على حاجة ملحّة لمطلقٍ ما، قد واجهت رجال الثورة الأمريكية بقدر ما واجهت زملاءهم في فرنسا. والمعضلة هي ـ بالاقتباس من روسو مرة أخرى ـ أن وضع القانون فوق البشر، وذلك لتثبيت صلاحية النفاذ للقوانين التي يسنها الإنسان، سيحتاج في واقع الأمر إلى آلهة.

إن الحاجة إلى آلهة في الكيان السياسي لجمهوريةٍ ما قد ظهرت إبّان الثورة الفرنسية في محاولة روبسبيار اليائسة لإيجاد عبادة جديدة تماماً، عبادة كائن أعلى. وعندما طرح روبسبيار مقترحه بدا وكأن وظيفة العبادة الرئيسيّة هي إيقاف الثورة عند حدّ والتي كانت قد انطلقت في الشوارع كالمجانين. وهكذا فإن البهجة العظمى قد فشلت فشلاً ذريعاً، ذلك أن الثورة لم تتمكن من وضع هذا الدستور البديل

(5) روسو (Rousseau) في رسالة إلى ميرابو (Mirabeau) في 26/ 7/ 1767.

الهزيل والمحكوم بالقضاء والقدر؛ فقد اتضح أن الإله الجديد لم يكن من القوة بما يكفي لإصدار بيانٍ بعفو عام ولإظهارِ حدٍ أدنى من الرأفة، ناهيك بإظهار الرحمة. إن سخافة المشروع كانت واضحة للذين حضروا الاحتفالات الأولى كوضوحها لأجيالٍ لاحقة؛ لقد بدا الأمر، حتى في ذلك الوقت، وكأن «إله الفلاسفة» الذي صب عليه لوثر وباسكال جامّ ازدرائهما قد قرر في النهاية أن يكشف عن نفسه بزي مهرِّج المسرح، فإذا كانت هناك حاجة للتأكيد بأن ثورات العصر الحديث، وإن كانت تستخدم أحياناً لغة ربانية، قد افترضت مسبقاً ليس انهيار المعتقدات الدينية، وإنما بالتأكيد عدم وجود صلة على الإطلاق لهذه المعتقدات بالميدان السياسي، فإن عبادة الكائن الأعلى التي قال بها روبسبيار ستكون كافية لذلك. مع هذا، فحتى روبسبيار المعروف بحديثه المفتقد للدعابة كان سيتجنب هذه السخرية لولا أن حاجته كانت حاجة مستميتة جداً. ذلك أن ما كان بحاجة إليه ليس مجرد «كائن أعلى» ـ وهذا مصطلح ليس من وضعه ـ بل إنّه كان بحاجة إلى ما سمّاه هو نفسه بـ «مشرّع خالد»، وإلى ما سمّاه في سياق آخر بـ «لجوء متواصل إلى العدالة»[6]. إنّه، بصيغة الثورة الفرنسية، كان بحاجة إلى مصدر فائق دائم الوجود لسلطةٍ لا تتماهي مع الإرادة العامة للأمة أو مع الثورة نفسها، حتى يمكن لسيادة مطلقة ـ لـ «قوة استبدادية» نادى بها بلاكستون ـ أن تضفي السيادة على الأمة، وحتى يمكن لخلود مطلق أن يضمن، إن لم يكن الخلود فعلى الأقل شيئاً من الدوام والاستقرار للجمهورية، وأخيراً حتى يمكن لسلطة مطلقةٍ ما أن تعمل كونها ينبوعاً للعدالة تستطيع قوانين الكيان السياسي الجديد أن تستمد شرعيتها منه.

(6) انظر: James Matthew Thompson, *Robespierre* (Oxford: B. Blackwell, 1939), p. 489.

كانت الثورة الأمريكية هي التي أظهرت أن الحاجة الأكثر إلحاحاً من بين تلك الحاجات الثلاث هي الحاجة لمشروع خالد، وهي الوحيدة التي لم تتقرر مسبقاً بالظروف التاريخية للثورة الفرنسية. ذلك إننا سنفتقد الرغبة بالضحك من مهرّج المسرح حين نجد الأفكار ذاتها، خالية من السخرية، لدى جون آدمز الذي طالب، هو كذلك، بعبادة كائن أعلى سمّاه «المشرّع العظيم للكون»[7]، أو حين نستذكر الوقار الذي اتسم به جيفرسون حين لجأ إلى «قوانين الطبيعة وإلى طبيعة اللّه» في إعلان الاستقلال. يضاف إلى ذلك أن الحاجة إلى مبدأ مقدس، إلى مباركة فائقة ما من الميدان السياسي، وكذلك أن الحقيقة اللافتة ومفادها أن هذه الحاجة سيتم الشعور بها بقوة شديدة في حال ثورةٍ ما، أي حين ينبغي أن يؤسس كيان سياسي جديد، كان قد جرى توقُّعها بوضوح من قبل المنظّرين كافة الذين أنذروا بوقوع الثورات ـ باستثناء مونتيسكيو، ولعله الاستثناء الوحيد ـ وهكذا نجد حتى لوك الذي كان يؤمن إيماناً جازماً بأن «مبدأً للعمل قد تمّ غرسه في الإنسان من قبل اللّه ذاته» (بحيث لا يكون على البشر سوى أن يتبعوا الصوت الصادر عن ضميرٍ وهبه اللّه في داخل أنفسهم من دون العودة إلى الغارس الذي يفوق كلّ شيء)، مقتنعاً بأن «لجوءاً إلى ربٍ في السموات» هو وحده يمكن أن يساعد أولئك

---

(7) انظر المدخل في: John Adams, «The Report of a Constitution or Form of Government for the Commonwealth of Massachusetts, 1779,» in: John Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, 10 vols. (Boston: Little, Brown and Company, 1851-1865), vol. 4.

وبهذا المعنى أيضاً قال القاضي دوغلاس (Douglas): «إننا شعب متدين، ومؤسساته تفترض مسبقاً كائناً أعلى»، مقتبس من: Edward Samuel Corwin, *The Constitution and What it Means Today*, [Twelfth Edition] (Princeton: Princeton University Press, 1958), p. 193.

الذين خرجوا من «حال الطبيعة» وهم على وشك أن يضعوا القانون الأساسي لمجتمع مدني[8]. من هنا فإننا، سواء في النظرية أو في التطبيق، لا يسعنا أن نتجنب الحقيقة الإشكالية ومفادها أن الثورات ومشاكلها وما تنطوي عليه من عجالة هي بالضبط التي دفعت رجال القرن الثامن عشر «المتنورين» جداً إلى اللجوء إلى مباركةٍ دينيةٍ ما في اللحظة ذاتها التي كانوا فيها على وشك أن يحرروا الميدان العلماني من نفوذ الكنيسة وأن يقوموا بفصل السياسة عن الدين فصلاً تاماً مرة وإلى الأبد.

ولكي نحيط بفهم أدق لطبيعة المشكلة الخاصة بهذه الحاجة إلى أمرٍ مطلق، فمن المناسب أن نذكّر أنفسنا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يربك على الإطلاق العصور القديمة الرومانية واليونانية. ومن الأولى أن ننوّه بأن جون آدمز ـ وكان حتى قبل اندلاع الثورة مصراً على «حقوق سابقة للحكومات الدنيوية جميعها . . . مستمدة من المشرّع العظيم للكون» ومن ثمّ غدا، أي جون آدمز، فعالاً في «الاحتفاظ بقانون الطبيعة والإصرار عليه باعتباره ملاذاً قد يدفعنا إليه البرلمان بأسرع مما نتصوّر»[9]. كان يؤمن «بأن الرأي العام في الأمم القديمة كان يرى أن الألوهية وحدها تكفي لأداء الواجب المهم المتعلق بوضع القوانين للبشر»[10]، ذلك أن المسألة هي أن جون

(8) انظر: John Locke, *Two Treatises of Government*, In the Former, the False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay Concerning the True Original, Extent, and the End of Civil Government (London: [Everyman's Library], 1690), Treatise 1, Section 86, and Treatise 2, Section 20.

(9) في: John Adams, «Dissertation on the Canon and the Feudal Law,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 3.

(10) في: John Adams, «A Defense of the Constitutions of Government of =

آدمز كان مخطئاً، وأن كلمة νόμος اليونانية وكلمة lex الرومانية كلاهما لم تكن ذات أصلٍ مقدس إلهي، وأنّه لا المفهوم اليوناني ولا المفهوم الروماني عن التشريع كان بحاجة إلى وحي إلهي[11]. إن فكرة التشريع الإلهي تنطوي على أن المشرع يجب أن يكون خارج قوانينه وفوقها، ولكنها في التاريخ القديم لم تكن علامة على إله بل صفة للمستبد لكي يفرض على شعبه قوانين لا يلتزم بها هو نفسه[12]. صحيح، مع ذلك، أنه في اليونان كان الرأي أن مانح

---

the United States of America,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 291. =

(11) من هنا الثناء البالغ على مشرّع قديم، إذ إنَّ قوانينه قد صيغت صياغة رائعة بحيث لا يسع المرء إلا أن يعتقد بأنها قد وضعت من قبل إله. قيل هذا عادةً عن ليكورغوس. انظر على الأخص: Polybius, *The Histories*, Loeb Classical Library Edition (Cambridge, Mass: [n. pb.], [n. d.]), Polybius 6, 48.2.

ومصدر الخطأ الذي وقع فيه جون آدمز ربما كان بلوتارك الذي يروي كيف جرى التأكيد له في دلفي «بأن الدستور الذي هو على وشك أن يقيمه ينبغي أن يكون الأفضل في العالم»؛ ويروي بلوتارك كذلك أن صولون (Solon) قد تلقى وحياً مشجعاً من أبولو (Apollo). ومن المؤكّد أن جون آدمز قد قرأ بلوتارك بعيون مسيحية، إذ ليس هناك في النصّ ما يسمح بالاستنتاج بأن صولون أو ليكورغوس كان قد تلقى وحياً إلهياً.

إن الأقرب للحقيقة في هذا الأمر من جون آدمز هو ماديسون حين وجد الأمر «من الأهمية بمكان بأنه في كلّ حال من الحالات التي يذكرها التاريخ القديم، وتكون فيها الحكومة قد أنشئت بالتداول والقبول، نجد أن مهمة تشكيلها قد أنيطت بمجلس عن الأفراد، ولكن تنفيذها جرى من قبل مواطن فرد مشهود له بالحكمة البالغة والاستقامة المؤكّدة»، انظر: J. E. Cooke, ed., *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 38.

إن هذا يصدق على الأقل على التاريخ اليوناني القديم، وإن كان من المشكوك فيه أن السبب في «أن الإغريق.. يذهبون في تخليهم عن قواعد الحذر إلى درجة بحيث يضعون مصيرهم في يد مواطن منفرد» هو أن «المخاوف من الشقاق.. قد تجاوزت التقدير للخديعة أو عدم الاقتدار في شخص منفرد». المصدر نفسه. والحقيقة هي أن سنّ القوانين لم يكن من الحقوق والواجبات لمواطن إغريقي؛ إن فعل وضع القانون كان يعتبر ما قبل السياسي.

(12) هكذا قال شيشرون (Cicero) بشكل واضح، عن المشرع ما يلي: «فهو لا يفرض =

القانون يأتي من خارج المجتمع، وأنه قد يكون غريباً فيستدعى من الخارج؛ ولكن هذا الرأي لم يكن يعني أكثر من أن سنّ القانون كان ما قبل السياسي، قبل وجود المدينة ـ الدولة، تماماً كان بناء الجدران حول المدينة قبل وجود المدينة نفسها. إن المشرع الإغريقي كان خارج الكيان السياسي، ولكنه لم يكن فوقه ولم يكن مقدساً. إن الكلمة νόμος ذاتها، وبصرف النظر عن مغزاها اللغوي، فهي إنما تأخذ معناها الكامل بصفتها العكس لكلمة φυσις أو الأشياء التي هي طبيعية، تؤكد الطبيعة «المصطنعة»، التقليدية، للقوانين التي يضعها الإنسان. فضلاً عن ذلك، ومع أن كلمة νόμος صارت تتخذ معاني مختلفة طوال قرون الحضارة اليونانية، فإنها لم تفقد قط «معناها المكاني» كلياً، أي «فكرة مدى أو إقليم يمكن في داخله للسلطة المعرّفة معنى أن تمارس بشكل شرعي»[13]. ومن البداهي عدم وجود أي فكرة عن «قانون أسمى» يكون معقولاً بشأن هذه الـ νόμος. كما أنَّ قوانين أفلاطون ذاتها ليست مستمدة من «قانون أسمى» لا يقرر فقط فائدتها بل يكوّن شرعيتها وصلاحها للتنفيذ[14]. إن الأثر الوحيد

= قوانين على الشعب والتي لا يطيعها هو نفسه»، في: Marcus Tullius Cicero, *De Re Publica* (Zürich: Artemis Edition, 1952), vol. 1, p. 52.

(13) هذه كلمات كورنفورد (Cornford) في: Francis Macdonald Cornford, *From Religion to Philosophy; a Study in the Origins of Western Speculation* ([n. p.]: [Torchbooks Edition], 1912), Chap. 1, p. 30.

(14) إذا بحثت في هذه المسألة بالتفصيل فسأكون قد خرجت عن الموضوع كثيراً. والظاهر كما لو أن كلمة أفلاطون الشهيرة في كتاب القوانين وهي «أن إلهاً ما هو المقياس للأمور كلها»، تشير إلى «قانون أسمى» وراء القوانين التي يسنها الإنسان. وأظن أن هذا خطأ لسبب واضح هو أن المقياس والقانون ليسا الشيء نفسه. إن الهدف الحقيقي للقوانين، بنظر أفلاطون ليس فقط منع الظلم بل هو أيضاً تحسين أحوال المواطنين. إن قياس القوانين الصالحة والطالحة هو قياس نفعي كلياً: فالذي يجعل المواطنين أفضل حالاً من قبل هو قانون صالح، والذي يتركهم على حالهم هو قانون غير مكترث بل لا داعي له، أما الذي يجعلهم في حال أسوأ فهو قانون طالح.

الذي نجده لهذه الفكرة، الخاصة بدور المشرع ومركزه تجاه الكيان السياسي، في تاريخ الثورات هو المقترح الشهير الذي قال به روبسبيار وهو «أن يبادر أعضاء الجمعية التأسيسية إلى أن يتركوا للآخرين مهمة بناء معبد الحرية الذي قاموا بوضع أسسه؛ وأن عليهم أن لا يرشحوا أنفسهم في الانتخابات القادمة وهم فخورون». أما المصدر الحقيقي لاقتراح روبسبيار هذا، فلم يعرف في الأزمنة الحديثة «بحيثُ إنَّ المؤرخين قد أشاروا إلى أنواع مختلفة من الدوافع الخفية لقيام روبسبيار بعرض فكرته هذه»[15].

إن القانون الروماني، وهو يختلف اختلافاً تاماً عن الـ νόμος اليوناني، لم يكن بحاجة إلى مصدرٍ للسلطة من الأعالي، وإذا كان فعل التشريع بحاجة إلى مساعدة من الآلهة ـ التعبير عن الموافقة بإيماءة من الرأس، والتي تصادق بها الآلهة على قرارات الكائنات البشرية وفقاً للديانة الرومانية ـ فهي ليست أكثر مما تحتاجه الأعمال السياسية المهمة الأخرى. وعلى خلاف الـ νόμος اليوناني فإن الـ *Lex* الروماني ليس مماثلاً لتأسيس المدينة، والتشريع الروماني لم يكن فعالية من فعاليات ما قبل السياسة. إن المعنى الأصلي لكلمة *Lex* هو «رابطة حميمة» أو علاقة، أي شيء يربط شيئين أو شريكين جمعتهما ظروف خارجية. بالنتيجة، فإن وجود شعب ما بمعنى وحدة إثنية، وقبلية، وعضوية هو أمر مستقل تماماً عن القوانين كلها. إن

(15) إن «الفكرة التي تفوق المعتاد» التي عرضها روبسبيار في كتاب: Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes de Robespierre* (Paris: [Alcan], 1939), vol. 4: *Les Journaux. Le Défenseur de la constitution*, édition complète et critique, avec une introduction, des commentaires et des notes par Gustave Laurent, no. 11 (1792), p. 333.

والجملة مقتبسة من: Thompson, *Robespierre*, p. 134.

أهالي إيطاليا، كما يخبرنا فيرجيل، هم «شعب الإله ساتورن [إله الزراعة عند الرومان] وعنده ليس هناك قوانين تقيد العدالة بالأصفاد، شعب يقف منتصباً بإرادته الحرة وفقاً لعرف الآلهة القدامى»[16]. ولم ينشأ الشعور بأن «القوانين» ضرورية إلا بعد أن وصل إينياس (Aeneas) ومحاربوه من طروادة ونشبت حرب بين الغزاة والأهالي. كانت تلك «القوانين» أكثر من وسيلة لإقرار السلام؛ لقد كانت معاهدات واتفاقيات جرى بموجبها تكوين تحالف جديد، ووحدة جديدة، وحدة كيانين اثنين مختلفين كلّ الاختلاف وقد جمعتهما الحرب معاً فدخلا تواً في شراكة. إن نهاية حربٍ، بالنسبة إلى الرومان، لم تكن مجرد هزيمة العدو أو إقرار السلام، ولا يكون إنهاء الحرب بصورة مرضية لهم إلا حين يصبح الأعداء القدامى «أصدقاء» وحلفاء لروما. لم يكن طموح روما يرمي إلى إخضاع العالم بأسره إلى القوة الرومانية وسلطتها وسيادتها، بل يرمي إلى نشر نظام التحالفات الرومانية في أقطار الأرض جميعاً. ولم يكن هذا مجرد خيال من أخيلة الشاعر. إن شعب روما بنفسه مدين بوجوده لمثل هذه الشراكة التي ولدت من أرحام الحرب، أي إلى التحالف بين النبلاء والعوام، وقد جرى إنهاء النزاع المدني الداخلي بينهم عن طريق القوانين المشهورة «للألواح الاثني عشر». وحتى هذه الوثيقة الأقدم عهداً والأشد افتخاراً في تاريخ الرومان لم تجعلهم يفكرون بأنها وثيقة أوحت بها الآلهة؛ لقد فضلوا بأن يعتقدوا بأن روما قد بعثت تفويضاً إلى اليونان لكي تدرس هناك أنظمة مختلفة

(16) انظر: Virgil, *Virgil's Works. Aeneid. Eclogues. Georgics*, Translated J. W. Mackail, Introdution Charles L. Durham (New York: [Modern Library Edition], [n. d.]), Book 7, p. 206.

للتشريع[17]. لذلك، فإن الجمهورية الرومانية، وهي تقوم على تحالف أبدي بين النبلاء والعوام، قد استخدمت أداة التشريع ***leges*** بالدرجة الأساس لغرض المعاهدات ولغرض حكم الأقاليم والجاليات الاجتماعية التي تنتمي إلى نظام التحالفات الروماني، أي إلى مجموعة متوسعة أبداً من الحلفاء الرومان الذين يشكلون المجتمعات الرومانية.

لقد ذكرت سابقاً أن مونتيسكيو كان هو الوحيد من بين المنظرين قبل الثورة الذي لم يكن يرى أن من الضروري إدخال أمر مطلق، سلطة مقدسة أو استبدادية، في الميدان السياسي. إن هذا وثيق الصلة على قدر ما أعرف، بأن مونتيسكيو وحده هو الذي استخدم كلمة «قانون» بمعناها الروماني البحت القديم، معرّفاً إياها في الفصل الأول من كتاب **روح القوانين** بأنها صلة الوصل، العلاقة الباقية بين الكيانات المختلفة. وهو أيضاً، وبالتأكيد، قد افترض وجود «خالق وحافظ» للكون، وهو أيضاً يتكلم عن حال الطبيعة، وعن «قوانين طبيعية»، ولكن صلات الوصل الباقية بين الخالق والخليقة، أو بين البشر وهم في حال الطبيعة، لم تكن سوى «قواعد» أو أنظمة تقرر حكومة العالم، ومن دونها لا يكون العالم موجوداً على الإطلاق[18]. وبالنتيجة فإنه لا القوانين الدينية

---

(17) انظر: Tite-Live, [*Livy. 3, Books V-VII*] ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), 31. 8.

(18) انظر: Charles de Secondat Montesquieu, [*L'Esprit des lois*] ([s. l.]: [s. n.], 1748), Book 1, Chapters 1-3.

قارن كذلك الفصل الأول من الكتاب السادس والعشرين. إن كون الدستور ينصّ على أنه ليست فقط «قوانين الولايات المتحدة»، بل كذلك «المعاهدات كلها التي عقدت.. بموجب سلطة الولايات المتحدة ستكون هي القانون «الأسمى للبلاد»، فإن ذلك يشير إلى أي مدى يعود المفهوم الأمريكي عن القانون إلى القانون الروماني وإلى التجارب الأصلية للمواثيق والاتفاقيات.

ولا القوانين الطبيعية تشكل بالنسبة إلى مونتيسكيو «قانوناً أسمى» بالمعنى الحرفي للكلمة. إنّها ليست أكثر من العلاقات التي توجِد وتحفظ الميادين المختلفة للكائن الحي. وبما أن قانوناً هو، بالنسبة إلى مونتيسكيو وإلى الرومان، مجرد ما يوصل بين شيئين، وبالتالي فهو نسبي وفقاً للتعريف، فهو ليس بحاجة إلى مصدر مطلق للسلطة، وبوسعه أن يعبِّر عن روح القوانين من دون أن يطرح على الإطلاق المسألة الشائكة المتعلّقة بصلاحها المطلق للتنفيذ.

لقد ذكرنا هذه التأملات والانعكاسات التاريخية لكي نبيّن أن مشكلة وجود أمر مطلق يضفي صلاحية على القوانين الموضوعية التي يسنها الإنسان للتنفيذ هي مشكلة موروثة إلى حدٍ ما من المذهب الاستبدادي أو الحكم المطلق، وهو المذهب الذي ورث بدوره تلك القرون الطويلة التي لم يكن فيها وجود لميدان علماني في الغرب إلا إذا كان يتمتع بمباركة الكنيسة، حيث كانت القوانين العلمانية تُفهم، بالنتيجة، أنّها تعبير دنيوي عن قانون إلهي. بيد أن هذا ليس إلا جزءاً من الحكاية، فقد كان من الأكثر أهمية وتأثيراً أن كلمة «قانون» ذاتها كانت قد اكتسبت معنى مختلفاً تماماً على مدى تلك القرون. إن الذي كان مدعاةً للعناية هو التأثير الكبير لفلسفة التشريع الروماني على التطور القضائي للعصور الوسطى كما على الأنظمة القضائية للعصر الحديث، إذ إنَّ القوانين ذاتها كانت تفهم على أنّها أوامر، وإنها كانت تفسر وفقاً لصوت اللّه الذي يقول للناس بصيغة الأمر: أنت يجب ألا تفعل [كذا وكيت كما في **ألواح موسى**]. ومن البداهي أن مثل هذه الأوامر والنواهي لا يمكن أن تكون ملزمة من دون مباركة دينية أسمى. فقط إلى المدى الذي نفهم فيه أن القانون هو أمر وعلى البشر إطاعته بغض النظر عن

قناعتهم وموافقتهم المتبادلة عليه. إن القانون لا يتطلب مصدراً فائقاً للسلطة من أجل صلاحه للتنفيذ بل يتطلب مصدراً يكون تحت سلطة الإنسان.

إن هذا لا يعني بالطبع أن الـ ius publicum القديم، قانون البلاد الذي دعي في ما بعد باسم «دستور» أو أن ius privatum، والذي أصبح بعدئذٍ قانوننا المدني، يمتلك صفات الأوامر الإلهية. ولكن النموذج الذي بموجبه فسر الجنس البشري في الغرب جوهر القوانين كلها، حتى تلك القوانين ذات الأصل الروماني المؤكّد ـ وحتى المترجم القانوني الذي استعمل كلّ شروط حقّ التشريع القضائي الروماني ـ ليس نموذجاً رومانياً على الإطلاق؛ أنّه عبريّ الاصل ويتمثل بالأوامر الإلهية الواردة في الوصايا العشر. إن النموذج نفسه لم يتغير حينما جاء القانون الطبيعي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ليحلّ محل الألوهية ـ أي المحل الذي كان يشغله سابقاً الإله العبري وكان مشرِّعاً لأنه كان صانع الكون، المحل الذي قام بإشغاله بعدئذٍ المسيح، وهو الممثل المرئي والمتقمص الجسدي للّه على الأرض، ومنه من ثمّ استمد كهنة المسيح، البابوات والبطاركة الرومان وكذلك الملوك من بعدهم، سلطتهم، إلى أن جاء في النهاية البروتستانت المتمردون، فوجهوا أنظارهم نحو القوانين والمواثيق العبرية ونحو شخص المسيح نفسه، ذلك أن المشكلة مع القانون الطبيعي كانت بالضبط أنّه قانون لا مؤلّف له، وأنّه لا يُفهم إلا كونه قانون للطبيعة بمعنى أنّه قوة غير شخصية، أي فوق الإنسان من شأنها إخضاع البشر على أي حال بصرف النظر عما فعلوه أو قصدوا أن يفعلوه أو أغفلوا فعله. ولكي يكون ذلك القانون مصدراً للسلطة فيضفي صلاح النفاذ على القوانين التي يسنها الإنسان، علينا أن نضيف إلى جملة «القانون الطبيعي» جملة أخرى هي «وطبيعة اللّه»

كما فعل جيفرسون، [فتكون الجملة: «القانون الطبيعي وطبيعة اللّه»]، وبذلك لا يكون للأمر صلة كبيرة بالموضوع، في المناخ الذي كان سائداً في ذلك الزمان، سواء أكان اللّه يخاطب مخلوقاته بصوت الضمير أو يعلّمهم بنور العقل وليس بما في **التوراة** من وحي إلهي.

لقد كانت المسألة الأساسية دائماً هي أن القانون الطبيعي ذاته يحتاج إلى مباركة إلهية لكي يصبح ملزماً للبشر[19]. وفي الحال اتضح أن المباركة الدينية للقوانين التي يسنها الإنسان تتطلب أكثر بكثير من مجرد هيكل نظري لـ «قانون أسمى»، لا بل حتى أكثر من الإيمان بمشرع خالد ومن العبادة لكائن أعلى.

إنّها تتطلب اعتقاداً جازماً «بحال مستقبلية من الثواب والعقاب باعتبارها الأساس الحقيقي الوحيد لقواعد الأخلاق»[20]. والمهم هو أن هذا لا يصحّ فقط على الثورة الفرنسية، وفيها كان الشعب أو الأمة ستحذو حذو الأمير المستبد، وكان روبسبيار «قد قام بتقليب حال النظام القديم عاليها سافلها»[21]. (هناك نجد حقاً أن فكرة «الروح الخالدة» التي ستعمل بصفتها تذكيراً مستمراً

---

(19) إن القانون الطبيعي في التاريخ الروماني القديم لم يكن على الإطلاق «قانوناً أسمى». على العكس، فإن فقهاء القانون الرومان «لا بدّ أنّهم رأوا بقانونٍ طبيعي قانوناً أدنى وليس أعلى من القانون النافذ»، انظر: Ernst Levy, «Natural Law in the Roman Period,» *[Proccedings of the Natural Law Institute of Notre Dame]*, vol. 2 (1948).

(20) انظر: John Adams, «The Report of a Constitution or Form of Government for the Commonwealth of Massachusetts, 1779,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States.*

(21) انظر: Thompson, *Robespierre*, p. 97.

بالعدل[22] هي فكرة لا يستغنى عنها. إنّها كانت العقبة الملموسة، والمحتملة، الوحيدة التي يمكن أن تمنع السيادة الجديدة، هذا الحاكم المستبد المطلق الذي هو في حلٍ من قوانينه ذاتها من ارتكاب أعمال إجرامية. إن الأمة، كالأمير المستبد، لا تستطيع من حيث القانون العام أن ترتكب خطيئة لأنها كاهن اللّه الجديد على الأرض؛ ولكن، وبما أنّها، شأنها شأن الامير، تستطيع في حقيقة الأمر أن ترتكب خطيئة حقاً وهي عرضة لارتكابها، فإنها ينبغي أن تكون معرضة للعقاب «الذي لا ينزله بها سوى اللّه المنتقم» - كما في جملة براكتون المعبّرة). كان ذلك أكثر انطباقاً على الثورة الأمريكية، إذ يأتي ذكر صريح لحال مستقبلية من الثواب والعقاب» في دساتير الولايات كلها، وإن كنا لا نجد لها أثراً في إعلان الاستقلال أو في دستور الولايات المتحدة. ولكن ينبغي أن لا نستنتج من هذا أن كتبة دساتير الولايات كانوا أقل «تنوّراً» من جيفرسون أو ماديسون، فمهما يكن تأثير المذهب البيوريتاني التطهري على تطور الشخصية الأمريكية، فإن مؤسسي الجمهورية ورجال الثورة كانوا ينتمون إلى عصر التنوير؛ كانوا كلّهم ربّانيين، وكان إصرارهم على الاعتقاد بـ «حالات مستقبلية» لا ينسجم مع قناعاتهم الدينية. هذا ولم تكن الحمّية الدينية بالتأكيد بل الشكوك

---

(22) «فكرة الكائن الأسمى وخلود النفس هي استدعاء متواصل للعدالة، فهي إذاً فكرة اجتماعية وجمهورية»، انظر خطاب روبسبيار في المؤتمر الوطني، بتاريخ 7/ 5/ 1794، في: Maximilien Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, 3 vols., avec une notice historique, des notes et des commentaires, par Laponneraye; précédées de considérations générales, par Armand Carrel (Paris: Chez l'éditeur, 1840), vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*», discours à la convention nationale et à la société des Jacobins, p. 623.

السياسية بشأن المخاطر الكبيرة الكامنة في الميدان العلماني للشؤون الإنسانية هي التي دعتهم إلى الاتجاه نحو العنصر الوحيد من عناصر الديانة التقليدية الذي كانت فائدته السياسية وسيلة للحكم لا شكّ فيها على الإطلاق.

إننا نحن الذين كانت لدينا فرصة كافية لمشاهدة الجريمة السياسية على نطاق واسع لا مثيل له، الجريمة التي ارتكبت من قبل شعبٍ حرر نفسه من المعتقدات كافة بـ «الحالات المستقبلية» والذي فقد خشية «اللّه المنتقم» السحيقة في القدم، لسنا في وضعٍ، على ما يبدو، نختلف فيه مع الحكمة السياسية للمؤسسين. ولكن الحكمة السياسية، وليس المعتقد الديني، هي التي جعلت جون آدمز يكتب الكلمات الآتية المفعمة بشكل غريب بالتنبؤات: «هل هناك إمكانية بأن حكومة الأمم قد تقع في أيدي رجال يعلّمون العقيدة الأشد إيقاعاً للغم في النفوس، رجال ليسوا سوى ذباب النار، وهذه العقيدة بأنواعها المختلفة ليس لها أب؟ هل هذه هي الطريقة لجعل الإنسان كإنسان موضع احترام؟ أم أن الأمر هو جعل القتل ذاته عملية غير مكترث بها كصيد طيور الزقزاق، وإن براءة إبادة أمة من الأمم هي كبراءة ابتلاع لقمة صغيرة جداً من الجبنة؟»[23]. وللأسباب ذاتها، ونعني تجاربنا، فإننا سيغرينا الأمر لكي نغيّر الرأي السائد بأن روبسبيار قد عارض الإلحاد لأن الإلحاد صدف أن يكون عقيدة شائعة بين الأرستقراطيين؛ ليس هناك من سبب لا يجعلنا نعتقد بأنه

(23) انظر: John Adams, «Discourses on Davila,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 6, p. 281.

إن روبسبيار، في خطابه الذي اقتبسنا منه في السابق يكاد يتكلم الكلام نفسه إذ يقول: «ما هي المنفعة التي تجنيها من إقناع الإنسان بأن قوة عمياء تسود مقاديره وتشكّ كيفما اتفق الجريمة والفضيلة»؟

حين قال ذلك كان قد وجد من المستحيل عليه أن يفهم كيف أن مشرّعاً ما يمكن أن يكون ملحداً لأن عليه بالضرورة أن يعتمد على «حسٍّ ديني يفرض على روحه الفكرة الخاصة بمباركة تقدُّم إلى السنن الأخلاقية من قبل قوة أعظم من الإنسان»[24].

أخيراً، فإن الأهم بالنسبة إلى مستقبل الجمهورية الأمريكية هو أن مقدمة إعلان الاستقلال تتضمن، بالإضافة إلى اللجوء إلى «طبيعة اللّه»، جملة أخرى تتعلق بمصدر فائق للسلطة بالنسبة إلى قوانين الكيان السياسي الجديد؛ وهذه الجملة ليست غير منسجمة مع معتقدات المؤسسين الربانية أو مع مناخ التنوير للقرن الثامن عشر. إن كلمات جيفرسون المشهورة وهي: «إننا نعتبر هذه الحقائق من الأمور البداهية»، تضم بطريقة فريدة تاريخياً أساس الاتفاق بين أولئك الذين أقدموا على ثورةٍ، وهو اتفاق نسبي بالضرورة لأنه يتصل بالذين دخلوا فيه، مع أمر مطلق، أي مع حقيقة لا تحتاج إلى اتفاق إذ إنَّها وبسبب، بداهتها، تلزم من دون بيّنة جدلية أو إقناع سياسي. إن هذه الحقائق، بحكم كونها بديهية، هي حقائق ما قبل المنطقية ـ إنّها تكوّن التفكير ولكنها ليست من إنتاجه ـ وبما أن بداهتها تضعها خارج نطاق الإفصاح والجدل، فإنها بمعنى ما ليست أقل إلزاماً من «قوة مستبدة» وليست أقل في صفة المطلق من الحقائق التي يكشفها الدين أو من الأنواع البداهية للرياضيات. وعلى حدّ قول جيفرسون فإن هذه هي «الآراء والمعتقدات لرجال لا يعتمدون على إرادتهم، بل يتبعون مكرهين البرهان المعروض على عقولهم»[25].

ربما لا يوجد ما هو مستغرب في أن عصر التنوير كان قد

---

(24) Robespierre, Ibid.

(25) في مسودة المقدمة التي كتبها لـ «قانون فرجينيا لإقامة الحرية الدينية».

أضحى مدركاً للطبيعة الإلزامية للحقيقة البدهية التي كان مثالها النموذجي منذ أفلاطون، ذلك النوع من البيانات التي نواجهها في الرياضيات. لقد كان المفكر الفرنسي لو مرسييه دو لا ريفيير (Le Mercier de la rivière) مصيباً تماماً حين كتب يقول: «إن إقليدس هو متسلّط حقيقي، وحقائقه الهندسية التي وصلتنا منه هي قوانين متسلّطة، حقاً. إن تسلطها الشرعي والتسلط الشخصي الذي لهذا المشرع هما شيء واحد، وهو قوة المفروغ منه التي لا تقاوم»[26]؛ كما أنَّ غروتيوس (Grotius) كان قد أكد قبل ذلك بأكثر من مئة عام أنّه «حتّى اللّه لا يمكنه أن يجعل اثنين في اثنين لا يساوي أربعة». (ومهما تكن المنطويات اللاهوتية والفلسفية لمعادلة غروتيوس هذه، فإن مقصدها السياسي هو تحديد وتقييد الإرادة السيادية لأمير مستبد يزعم أنّه يتقمص كلية الوجود الإلهي على الأرض، وذلك بقوله إن قوة اللّه ذاتها لا تخلو من قيود. لا بدّ أن هذا قد بدا ذا صلة نظرية وعملية وثيقة بالموضوع للمفكرين السياسيين في القرن السابع عشر، لسبب بسيط هو أن القوة الإلهية، كونها تعريفاً، هي قوة الواحد الأحد، ولا يمكن أن تظهر على الأرض إلا بصفتها قدرة تفوق الإنسان، أي قدرة تضاعفت وأصبحت لا تقاوم بأساليب العنف. من المهم أن ننوه، في سياق بحثنا، أن القوانين الرياضية وحدها كانت تعتبر ثابتة بما يكفي لضبط قوة الطغاة). إن خطل هذا الموقف يتضح ليس فقط في معادلة هذا البرهان المفحم بالإملاء الحقيقي للتفكير السليم، بل يتضح كذلك بأنه يؤمن بأن هذه «القوانين» الرياضية هي ذات طبيعة مشابهة تماماً لطبيعة قوانين المجتمع، أو يؤمن بأن الأولى

(26) انظر كتابه: Pierre Paul François Joachim Henri Le Mercier de La Rivière, *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* ([s. l.]: [s. n.], 1767), Chap. 24.

تخلق الثانية. ولا بدّ أن جيفرسون لم يكن مدركاً لهذا تمام الإدراك، وإلا لما كان قد تمادى في قوله المتناقض بعض الشيء: «إننا نعتبر هذه الحقائق من الأمور البداهية»، بل إنّه كان سيقول: إن هذه الحقائق بداهية، بمعنى أنّها تمتلك قوة على الإلزام التي هي قوة لا تقاوم كقوة المستبد. إنّها لا تعتبر بداهية من قبلنا بل من قبلهم؛ وهي ليست بحاجة إلى جدال. لقد كان يعرف تماماً أن القول بأن «البشر جميعاً قد خلقوا متساوين» ليس فيه من قوة الإلزام بمثل قوته في القول بأن اثنين في اثنين يساوي أربعة، ذلك أن القول الأول هو قول التفكير السليم الذي هو بحاجة إلى اتفاق، إلا إذا افترضنا أن العقل الإنساني قد تشكل بعناية إلهية لكي يدرك أن حقائق معينة هي حقائق بداهية. أما القول الآخر فهو، على العكس، متجذر في البنية الفيزيائية لدماغ الإنسان، وبالنتيجة فهو «غير قابل للمقارنة» (بمعنى أنّه غير قابل للدحض).

إذا كنا نريد أن نفهم الكيان السياسي للجمهورية الأمريكية من حيث ما ورد فقط في الوثيقتين الأعظم للجمهورية وهما إعلان الاستقلال ودستور الولايات المتحدة، إذاً فإن مقدمة الإعلان المذكور ستوفر المصدر الوحيد للسلطة التي منها يستمد الدستور شرعيته بصفته قانون البلاد وليس بصفته مكوّناً للحكومة؛ ذلك أن الدستور نفسه، في مقدمته وكذلك في تعديلاته التي تشكل «لائحة الحقوق»، ساكتٌ بشكل غريب عن هذه المسألة المتعلّقة بالسلطة النهائية.

إن سلطة الحقيقة البداهية قد تكون أقل قوةً من سلطة «إله منتقم»، ولكنها بالتأكيد تظل تحمل علامات واضحةً لأصل إلهي. إن مثل هذه الحقائق، كما كتب جيفرسون في المسودة الأصليّة لإعلان الاستقلال، هي حقائق «مقدسة ولا يمكن إنكارها». لم يكن مجرد

العقل هوالذي رفعه جيفرسون إلى مرتبة «القانون الأسمى» الذي من شأنه أن يضفي الصلاح للتنفيذ على القانون الجديد للبلاد وعلى القوانين القديمة لقواعد الأخلاق معاً؛ إنما هو العقل المتحقق إلهياً، «نور العقل» كما كان يرغب ذلك العصر أن يسميه، وحقائقه كذلك، مما ينوّر ضمير البشر، بحيث يكونون متلقين لصوتٍ باطني والذي يظل هو صوت اللّه، الصوت الذي سيجيب بالموافقة القطعية كلّما قال صوت الضمير لهم «افعل هذا» و«لا تفعل ذاك» وهو الأهم.

2

لا شكّ أن هناك طرقاً عديدية لقراءة الشكل التاريخي الذي فيه ظهرت المشكلة الشائكة لأمرٍ مطلق. لقد أشرنا، بالنسبة إلى العالم القديم، إلى استمرار عرفٍ يأخذنا إلى القرون الأخيرة من الإمبراطورية الرومانية والقرون الأولى من المسيحية، حينما جرى، بعد أن «أضحت الكلمة جنساً بشرياً»، أن التقمص لمطلقٍ إلهيّ على الأرض تمثل أولاً بكهنة المسيح نفسه، ببطريرك وبابا خَلَفَهم ملوك ادعوا الحاكمية بحكم حقوق مقدسة إلى أن أعقبت الملكية المطلقة في نهاية المطاف سيادة مطلقة للأمة.

إن المستوطنين للعالم الجديد لم يفروا من وقر هذا العرف حين عبروا الأطلسي، بل فروا حين كوّنوا لأنفسهم «كياناً سياسياً مدنياً»، وارتبطوا بشكل متبادل بمشروع معيّن بروابط لم تكن موجودة سابقاً وبذلك بدأوا بداية جديدة في خضم التاريخ الخاص بالجنس البشري الغربي، وقد تمّ ذلك تحت ضغط الظروف خوفاً من البرية القفراء المجهولة في القارة الجديدة وفزعاً من الظلام البهيم في القلب الإنساني. ونحن نعرف اليوم، في منظور تاريخي ما كان يعنيه ذلك الفرار وما يشير إليه في كلّ الظروف والأحوال، ونعرف كيف أنه أبعد أمريكا عن تطور المدينة ـ الدولة الأوروبية، وأعاق الوحدة

الأصليّة لحضارة أطلسية مدّة تزيد على مئة سنة، وألقى بأمريكا في البرية القفراء للقارة الجديدة وجرّدها من العظمة الثقافية لأوروبا. وعلى الشاكلة ذاتها فقد وفّر على أمريكا القناع الأردأ والأخطر الذي اتخذه المطلق في الميدان السياسي، وهو قناع الأمة. ولعل ثمن هذا الفكاك، ثمن «العزلة»، ثمن القطع عن جذور الشعب وأصوله في العالم القديم ما كان ليصبح باهظاً جداً لو أن الفكاك السياسي كان قد حقق كذلك تحرراً من الإطار المفاهيمي والثقافي للعرف الغربي، تحرراً ينبغي ألا يعتبر خطأ بمثابة نسيان للماضي. ولم يكن الأمر كذلك؛ إن الجدّة في التطور السياسي للعالم الجديد لم يماثلها تطور في الفكر الجديد، لذا فلا مناص من مشكلة المطلق لأنها كانت كامنة في المفهوم التقليدي للقانون، مع أنّه لم يكن هناك أي مؤسسة أو كيان مشكل قائم في البلاد يمكن العودة به إلى التطور الحقيقي لمذهب الحكم المطلق، فإذا كان جوهر القانون العلماني هو دعوة ملكية، فإن ما يحتاجه لإضفاء صلاح التنفيذ عليه هو قدسية إلهية، هو طبيعة اللّه وليس الطبيعة، هو عقل حققته قدرة إلهية وليس العقل.

بيد أن هذا لم يكن صحيحاً إلا نظرياً، بقدر تعلق الأمر بالعالم القديم. من الصحيح القول إن رجال الثورة الأمريكية ظلوا مرتبطين بالإطار المفاهيمي والثقافي للعرف الأوروبي، وإنهم لم يكونوا أكثر اقتداراً على التمحيص النظري للتجربة الاستعمارية ذات المقدرة العظيمة الكامنة في العهود المتبادلة مما كانوا مستعدين للإقرار مبدئياً ودائمياً بالعلاقة الحميمة بين «السعادة» والعمل، وبأن «العمل، وليست الراحة، هو الذي يكوّن متعتنا» (جون آدمز). وإذا كانت هذه العبودية للعرف هي التي قررت المصائر الحقيقية للجمهورية الأمريكية بالقدر الذي أخضعت فيه عقول المنظرين، فإن السلطة لهذا الكيان السياسي الجديد ربما كانت ستنهار في حقيقة الأمر تحت

هجمة الحداثة ـ حيث انعدام المباركة الدينية للميدان السياسي هو حقيقة مفروغ منها ـ كما انهارت في الثورات الأخرى جميعاً. وحقيقة الأمر أن هذا لم يكن الواقع، وأن الذي أنقذ الثورة الأمريكية من هذا المصير لم يكن «طبيعة اللّه» ولا الحقيقة البدهية، وإنما الذي أنقذها هو فعل التأسيس ذاته.

لقد لوحظ أن أعمال رجال الثورات أعمال مستوحاة إلى درجة فائقة من أمثالهم في التاريخ الروماني القديم، وأن هذا لا ينطبق فقط على الثورة الفرنسية، وكان لدى أنصارها نزعة استثنائية للعمل المسرحي؛ ولعل الأمريكيين كانوا أقل تأثراً بالعظمة القديمة ـ ولو أن توماس بين كان ميالاً إلى التفكير بأن «ما كانت فيه أثينا من حجم مصغّر، فإن أمريكا ستكون بالحجم المكبّر» ـ إلا أنّهم كانوا بالتأكيد يشعرون بالرغبة بمحاكاة الفضيلة القديمة. وحين قال سان ـ جوست «إن العالم كان فارغاً منذ الرومان وليس فيه إلا ذكراهم، وهذه الذكرى الآن بشارتنا الوحيدة بالحرية»، فهو كان بذلك يردد قول جون أدمز، فبالنسبة إلى هذا «كان الدستور الروماني قد شكل الشعب الأنبل والقوة الأعظم مما وجد سابقاً على الإطلاق»، مثلما أن كلام توماس بين كانت قد سبقته نبوءة جيمس ويلسون «بأن مجد أمريكا سينافس مجد اليونان ويتفوق عليه»[27]. لقد ذكرت كيف كان

(27) كلام توماس بين (Thomas Paine) يرد في القسم الثاني من: Thomas Paine, *The Rights of Man* ([n. p.]: [Everyman's Library Edition], 1791).

وكلام جون آدمز يرد في: John Adams, «A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 439.

أما نبوءة جيمس ويلسون (James Wilson) فمقتبسة من: Wesley Frank Craven, *The Legend of the Founding Fathers* (New York: New York University Press, 1956), p. 64.

غريباً هذا الحماس للقدماء، وكيف كان نشازاً مع العصر الحديث، وكيف كان من غير المتوقع أن يتوجه رجال الثورات نحو ماضٍ سحيق كان يشجب بقوة من العلماء والفلاسفة في القرن السابع عشر. مع هذا، وحين نستذكر حماسة هارينغتون وملتون «للحصافة العريقة» لدكتاتورية كرومويل القصيرة العهد حتى في القرن السابع عشر، وحين نستذكر الدقة البالغة التي وجّه بها مونتيسكيو عنايته بالرومان مرة أخرى في النصف الأول من القرن الثامن عشر، فإن بوسعنا أن نستنتج أنّه لولا المثال الكلاسيكي الذي يشع عبر القرون ما كان لرجال الثورات على طرفي الأطلسي أن يمتلكوا الشجاعة للقيام بعمل اتضح في ما بعد أنّه عمل لا مثيل له.

كان الأمر من الناحية التاريخية، كما لو أن قيام عصر النهضة بإحياء التاريخ القديم الذي انتهى نهاية مبتسرة بظهور العصر الحديث قد أعطى ذلك التاريخ أمداً آخر من الحياة، وكما لو أن الحميّة الجمهورية التي سادت في الدولة ـ المدينة الإيطالية القصيرة العهد ـ التي انتهى أجلها قضاءً وقدراً، كما كان مكيافيللي يعرف جيداً، بظهور الدولة ـ الأمة ـ كانت حميّةً إنما سكن أوارها فقط لإعطاء الأمم في أوروبا الوقت الكافي للنمو تحت إرشاد أمراء مستبدين وطغاة متنورين.

ومهما يكن الأمر، فإن السبب الذي دعا رجال الثورات إلى أن يتوجهوا نحو التاريخ القديم طلباً للإلهام والإرشاد لم يكن قطعاً شوقاً رومانسياً للماضي وللتقاليد. إن مذهب المحافظة الرومانسي ـ وأي مذهب للمحافظة يكون جديراً باسمه إذا كان رومانسياً ـ كان نتيجة من نتائج الثورات، وعلى الأخص من نتائج فشل الثورات في أوروبا؛ كما أنَّ هذا المذهب قد توجه نحو القرون الوسطى وليس نحو التاريخ القديم. إنّه كان يمجّد تلك القرون حين كان الميدان

العلماني للسياسة الدنيوية يتلقى نوره من بهاء الكنيسة، أي حين كان الميدان العام يستمد حياته من نورٍ مستعار. إن رجال الثورات كانوا يعتزون «بتنورهم» ويفخرون بتحررهم من التقليد، وبما أنّهم لم يكونوا بعد قد اكتشفوا التعقيدات الروحانية لهذا الوضع فهم لم تفسدهم الوجدانيات بشأن الماضي والتقاليد عموماً، تلك الوجدانيات التي ستغدو من الصفات التي تمَّيز بها المناخ الثقافي لأوائل القرن التاسع عشر. إنّهم حين توجهوا نحو القدماء، فإن ذلك لأنهم اكتشفوا فيهم بعداً لم يأت به التقليد ـ لا تقاليد الأعراف والمؤسسات ولا التقليد الخاص بالفكر الغربي وبالمفهوم الغربي. لذا، فإن التقليد لم يكن هو الذي ربطهم ببدايات التاريخ الغربي، بل، على العكس، كانت هي تجاربهم والتي احتاجوا من أجلها إلى نماذج وسوابق. وقد كان النموذج العظيم والسابقة المهمة لهم، كما كان بالنسبة إلى مكيافيللي، هو الجمهورية الرومانية وعظمة تاريخها.

ولكي نفهم بشكل أوضح ما هي الدروس والسوابق التي دعت رجال الثورات إلى التوجه نحو القدوة الرومانية العظيمة فعلينا أن نستذكر حقيقة أخرى أدت دوراً متميزاً في الجمهورية الأمريكية وحدها. إن عدداً من المؤرخين، وعلى الأخص في القرن العشرين، قد وجدوا من المقلق أن الدستور الذي «انتزع انتزاعاً من ضرورة طاحنة لأمة مترددة»، على حدّ قول جون آدمز، قد أصبح بين ليلة وضحاها «موضوع عبادة عمياء لا تعرف التمييز»، كما قال وودرو ويلسون ذات مرة[28]. إن بوسع المرء حقاً أن يخالف كلمة بيجهوت عن حكومة إنجلترا، فيزعم أن الدستور قد عزّز من قوة الحكومة

(28) إن كلام آدمز وويلسون كلاهما مقتبس من: Edward Samuel Corwin, «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law,» *Harvard Law Review*, vol. 42 (1928).

الأمريكية «بقوة الدين». وهذا باستثناء أن القوة التي بها يربط الشعب الأمريكي نفسه بدستوره لم تكن هي الإيمان المسيحي بإله ظهر على الأرض، ولم تكن هي طاعة عبرانية للخالق الذي كان هو المشرّع للكون كذلك، فإذا كان من الممكن أنَّ يدعى موقفهم نحو الثورة والدستور موقفاً دينياً، إذاً فإن كلمة «دين» يجب أن تفهم بمعناها الروماني الأصلي، وأن تقواهم ستكون عندئذٍ كامنة في ربط أنفسهم ببدايةٍ ما، كما كانت تقوى الرومان مرتبطة ببداية التاريخ الروماني، وهي تأسيس المدينة الأبدية الخالدة.

ومن الناحية التاريخية كان رجال الثورة الأمريكية، كزملائهم في الجانب الآخر من الأطلسي، مخطئين حين ظنوا أنّهم يدورون عائدين إلى «مرحلة سابقة» لكي يسترجعوا حقوقاً وحريات قديمة. أما من الناحية السياسية، فقد كانوا على صواب في أن يستمدوا الاستقرار والسلطة لأي كيان سياسي معين من بدايته، وكانت صعوبتهم أنّهم لم يستطيعوا تصور بداية ما إلا كشيء لا بدّ أنّه قد حدث في ماضٍ بعيد. كان وودرو ويلسون، ومن حيث لا يدري، قد سمّى العبادةَ الأمريكية للدستور بأنها عبادة عمياء لا تعرف التمييز وذلك لأن أصولها لم تكن موشّاة بهالة الزمن؛ ولعل العبقرية السياسية للشعب الأمريكي، أو حسن الطالع العظيم الذي تبسّم للجمهورية الأمريكية، تكمن في هذا العمى بالضبط، أو بعبارة أخرى تكمن في الطاقة الاستثنائية بخصوص النظر إلى الأمس بعيون قرون قادمة.

إن النجاح الكبير الذي يمكن للمؤسسين الأمريكيين أن يحجزوه لأنفسهم والخاص بأن ثورتهم قد نجحت حيث فشلت الثورات الأخرى، إنّما هو نجاحهم في تأسيس كيان سياسي جديد كان مستقراً بما فيه الكفاية لكي يبقى موجوداً بوجه هجمة تشنها قرون

قادمة، الأمر الذي يدعو المرء إلى التفكير بأن ذلك قد تقرر في اللحظة التي بدأ فيها الدستور يكون «موضع العبادة»، حتى قبل أن يبدأ بالعمل. وبما أن الثورة الأمريكية كانت بهذا الصدد مختلفة كلّ الاختلاف عن الثورات الأخرى التي أعقبتها، فإن المرء يميل إلى الاستنتاج بأن الذي ضمن الاستقرار للجمهورية الجديدة هو السلطة التي كان يبطنها فعل التأسيس ذاته وليس الإيمان بمشرّع خالد أو بوعدٍ بثواب ووعيد بعقاب في دولة مستقبلية، أو حتى الإيمان بالحقائق البدهية المشكوك فيها والمذكورة في مقدمة إعلان الاستقلال. ومن المؤكّد أن هذه السلطة مختلفة تماماً عن المطلق الذي ابتغاه رجال الثورات باستماتة لكي يجعلوه المصدر لصلاح قوانينهم والمنبع لشرعية الحكومة الجديدة.

وهنا أيضاً كان النموذج الروماني العظيم في النهاية هو الذي فرض نفسه بشكل آلي متهوّر على عقول أولئك الذين توجهوا عامدين نحو تاريخ الرومان ونحو مؤسسات الرومان السياسية لكي يستعدوا لأداء مهمتهم ذلك أن السلطة الرومانية لم تكن مناطة بقوانين، وأن صلاح القوانين لم يكن مستمداً من سلطة أعلى منها. إنّها كانت داخلة في مؤسسة سياسية، وهي مجلس الشيوخ الروماني، أما تسمية الغرفة العليا من الكونغرس الأمريكي وفقاً لاسم هذه المؤسسة الرومانية فهو أمر لافت، إذ إنَّ مجلس الشيوخ الأمريكي لا يشابه النموذج الروماني إلا قليلاً. إن هذا يبيّن بوضوح كم كانت الكلمة عزيزة على عقول الرجال الذين تناغموا مع روحية «الحصافة القديمة». ومن بين «البدع العديدة التي ظهرت على المسرح الأمريكي» (ماديسون) كان أهمها وأوضحها يكمن في نقل مكان السلطة من مجلس الشيوخ (الروماني) إلى الفرع القضائي من الحكومة؛ ولكن الذي بقي قريباً من الروحية الرومانية هو أن مؤسسةً

ثابتة كانت الحاجة تدعو إليها فتأسست، وكانت بشكل متميز بوضوح عن قوى الفرعين التشريعي والتنفيذي للحكومة، مصممةً تحديداً لغرض السلطة. لقد أظهر الآباء المؤسسون فهماً سليماً للتفريق الروماني بين القوة والسلطة وذلك باستعمالهم غير الصحيح لكلمة «الشيوخ» أو بالأحرى بعدم استعدادهم لأن ينيطوا سلطةً بفرع التشريع. ذلك أن السبب الذي دعا هاملتون إلى الإصرار على أنَّ «جلال السلطة الوطنية يجب أن يتم إظهاره بواسطة محاكم العدل»[29] هو أن الفرع القضائي من حيث القوة، ليس لديه «لا القوة ولا الإرادة بل مجرد إصدار الأحكام، وهو الفرع الأضعف بلا منازع بين دوائر القوة الثلاث»[30]. بعبارة أخرى، إن سلطتها جعلتها غير لائقة بالقوة، على عكس قوة الهيئة التشريعية التي جعلت مجلس الشيوخ غير لائق بممارسة السلطة. ووفقاً لما يقوله ماديسون فإنه حتى السيطرة القضائية، وهي «إسهام أمريكا الفذ في علم الحكومة»، هي ليست من دون نظير قديم لها متمثلاً بمكتب الرقابة الروماني، ومتمثلاً كذلك بـ«مجلس الرقباء الذي يحقق. في بنسلفانيا في 1783 و1784 بـ (هل جرى انتهاك الدستور وهل إن الدائرتين التشريعية والتنفيذية قد تجاوزت إحداهما على الأخرى)[31]. بيد أن النقطة هي أنّه حين جرى إدخال هذه «التجربة المهمة والجديدة في السياسة» في صلب دستور الولايات المتحدة، فإنها قد فقدت اسمها وكذلك سمتها القديمة، وهي قوة المراقبين من جهة، وفقدت تداولها في المهمة من جهة أخرى. ومن الناحية المؤسسية فإن الافتقار للقوة، مصحوباً بدوام المهمة، هو الذي يشير إلى أن المكان الحقيقي

---

(29) انظر: *The Federalist*, no. 16.

(30) المصدر نفسه، رقم 78.

(31) المصدر نفسه، رقم 50.

للسلطة في الجمهورية الأمريكية هو المحكمة العليا. كما أنَّ هذه السلطة تمارَس بسن الدستور المستمر، ذلك أن المحكمة العليا هي على حدّ تعبير وودرو ويلسون «نوع من الجمعية الدستورية في جلسة متواصلة»[32]. وفي حين أن التفريق المؤسسي الأمريكي بين القوة والسلطة يحمل آثاراً رومانية واضحة المعالم إلا أن مفهومه للسلطة مختلف تماماً، ففي روما نجد أن وظيفة السلطة هي وظيفة سياسية وهي تكمن في تقديم النصح، أما في الجمهورية الأمريكية فوظيفة السلطة هي وظيفة قانونية وهي تكمن في التفسير. إن المحكمة العليا تستمد سلطتها من الدستور كوثيقة مكتوبة، أما مجلس الشيوخ الروماني، أي آباء الجمهورية الرومانية، فيقبض على سلطته لأن أعضاءه يمثلون ـ أو بالأحرى يتقمصون الأسلاف ـ دعواهم بامتلاك السلطة في الكيان السياسي هي أنّهم قاموا بتأسيسه وأنهم «الآباء المؤسسون». إن المؤسسين لمدينة روما كانوا موجودين من خلال أعضاء مجلس الشيوخ الروماني، ومعهم كانت روحية التأسيس موجودة أيضاً. وهذه كانت البداية والمبدأ الأساسي والمعتقد لأولئك الذين شكلوا تاريخ شعب روما منذ ذلك الحين، ذلك أن الذين يقومون بالتعظيم والتكثير يعتمدون على حيوية روح التأسيس والتي بواسطتها كان من الممكن القيام بالتعظيم وبالتكثير، وبالتوسيع للأسس كما وضعها الأجداد.

إن الاستمرار الذي لا ينقطع لهذا التعظيم وللسلطة الكامنة فيه لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العرف من خلال تسليم المبدأ الذي أقيم في البداية وذلك عن طريق سلالة متصلة من الأبناء. إن البقاء في هذه السلالة المتصلة من الأبناء يعني في روما أن تكون في

(32) كما اقتبس في كتاب: Corwin, *The Constitution and What it Means Today*, p. 3.

السلطة، وأن يظل المرء مشدوداً إلى بداية الأجداد في ذكرى ورعة، وإن الصيانة الرسمية كانت تعني وجود تقاة رومانيين وإن يكونوا «متدينين» ومرتبطين بالبدايات. لذا فإنه لم يكن التشريع، على أهميته في روما، ولا الحكم الذي كان ينظر إليه على أنّه يمتلك أسمى فضيلة إنسانية، بل تأسيس الدول الجديدة أو الصيانة والتعظيم لأولئك الذين قاموا بالتأسيس أصلاً: «Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas»[33].

إن تزامن السلطة والعرف والدين، المسائل وكلٌ من هذه الثلاث قد انبثقت من فعل التأسيس، كانت هي العمود الفقري للتاريخ الروماني من البداية إلى النهاية. ولأن السلطة كانت تعني تعظيم الأسس، نجد أن كاتو (Cato) يستطيع القول إنّ تكوين جمهورية هو «عمل لا يقوم به رجل واحد مفرد ولا يخص زمناً منفرداً». وبحكم الـ Auctoritas فإن الديمومة والتغيير كانا مرتبطين أحدهما بالآخر، بحيثُ إنَّ التغيير لا يعني سوى زيادة القديم وتوسيعه وذلك طوال التاريخ الروماني في مختلف الظروف والأحوال.

لقد كان اكتساح إيطاليا وبناء إمبراطورية يعتبر، بالنسبة إلى الرومانيين على الأقل، شرعياً إلى الحد الذي فيه وسعت المناطق المكتسحة أساس المدينة وبقيت مرتبطة بها.

إن هذه النقطة الأخيرة، أي إن التأسيس والتعظيم والصيانة يتصل بعضها ببعض بشكل وثيق، ربما كانت هي الفكرة الأهم التي تبنّاها رجال الثورة، ولم يكن ذلك مقصوداً عمداً منهم وإنما جرى

---

(33) انظر: Cicero, *De Re Publica*, vol. 1, pp. 7-12.

بحكم كونهم قد تغذوا بأدب الإغريق والرومان ولأنهم كانوا من تلامذة التاريخ الروماني القديم. ومن رحم هذه المدرسة الخاصة بالتاريخ الروماني القديم جاءت فكرة هارينغتون القائلة بـ «كومنويلث من أجل الزيادة»، ذلك أن هذا بالضبط هو ما كانت عليه الجمهورية الرومانية على الدوام، وهو تماماً ما كان مكيافيللي قبل قرون قد كرره نصاً لجملة شيشرون العظيمة، والتي اقتبست سابقاً، وإن كان لم يعبأ حتى بذكر اسمه/ وهي: «ما من رجل تسمو به أعماله عالياً كأولئك الذين أصلحوا جمهوريات وممالك بقوانين ومؤسسات جديدة. إن مثل هؤلاء لهم الثناء الأول من بعد أولئك الذين كانوا أرباباً»[34]. وبقدر ما يتعلق الأمر بالقرن الثامن عشر، فإن الأمر لا بدّ قد بدا لرجال الثورة وكأن مشكلتهم الفورية الرئيسيّة هي كيفية جعل الاتحاد «أبدياً»[35]، وكيفية إسباغ الديمومة على التأسيس، وكيفية الحصول على مباركة الشرعية لكيان سياسي لا يدّعي مباركة التاريخ القديم له، وكما لو أن كلّ هذا قد وجد بنظرهم حلاً بسيطاً وآلياً، إذا جاز التعبير، في روما القديمة.

إن مفهوم السلطة الرومانية بذاته يفيد بأن فعل التأسيس يطوّر حتماً استقراره وديمومته، وإن السلطة في هذا السياق ما هي إلا نوع من «التعظيم» الضروري، والذي بحكمه تظل كلّ البدع والتغييرات مربوطة بالأساس. وهكذا، فإن تعديلات الدستور تعظّم وتزيد الأسس الأصليّة للجمهورية الأمريكية؛ ولا داعي إلى القول بأن

(34) في: Niccolò Machiavelli, «Discourse on Reforming the Government of Florence,» in: Niccolò Machiavelli, *The Prince and Other Works* (Chicago: [n. pb.], 1941).

(35) إن الانشغال باستقرار الحكومة الجمهورية كان السبب الرئيسي الذي دعا كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى حماستهم تجاه سبارطه. كان المفترض في ذلك الوقت أن سبارطة قد دامت حتّى أكثر من روما.

سلطة الدستور الأمريكي ذاتها تكمن في قدرته الذاتية على أن يتم تعديله وتعظيمه.

إن هذه الفكرة الخاصة بتزامن التأسيس والحماية وذلك بحكم التعظيم هي فكرة متجذرة عميقاً في الروحية الرومانية التي يمكن رؤيتها في كلّ صفحة من صفحات التاريخ الروماني. إن التزامن ذاته يتمثل بالكلمة اللاتينية لفعل التأسيس وهي Condere، والمشتقة من كلمة لاتينية سابقة عن إله الحقول وهي كلمة Conditor وكانت وظيفته الأساسية الإشراف على النمو والحصاد؛ لقد كان ذلك الإله مؤسساً وحامياً في الوقت ذاته.

إن هذا التفسير لنجاح الثورة الأمريكية استناداً إلى الروحية الرومانية هو ليس تفسيراً اعتباطياً وذلك لأننا لسنا وحدنا الذين يسمّون رجال الثورة باسم «الآباء المؤسسين» بل لأن أولئك الرجال ظنوا أنفسهم بأنهم كذلك. إن هذه الحقيقة قد أدت في الأونة الأخيرة إلى انتشار فكرة غير سارة مفادها أن أولئك الرجال ظنوا أنّهم يمتلكون من الفضيلة والحكمة أكثر مما يتوقع أن يمتلكه الرجال الذين يأتون من بعدهم[36]. ولكن اطلاعاً ـ وإن كان عابراً ـ على الفكر والأسلوب في ذلك العصر يكفي لنفي مثل هذا الغرور عن عقول أولئك الرجال. وحقيقة الأمر هي أبسط من ذلك بكثير: إنّهم ظنوا بأنفسهم كونهم مؤسسون لأنهم أقدموا عامدين على تقليد القدوة الرومانية وعلى محاكاة الروحية الرومانية، فحين تكلّم ماديسون عن «الخلفاء» الذين سيكون «من اللازم عليهم تحسين

(36) انـــــظـــــر: Martin Diamond, «Democracy and the Federalist: A Reconsideration of the Framers' Intent,» *The American Political Science Review* (March 1959).

وتأبيد» التصميم العظيم الذي وضعه الأجداد، فإنه كان يفكر بـ «ذلك التبجيل الذي يسبغه الدهر على كلّ شيء، والذي من دونه لن تمتلك الحكومة الحكيمة والحرة الاستقرار المطلوب»[37]. لا شكّ أن المؤسسين الأمريكيين قد ارتدوا ثياب الـ maiores الرومانيين، ثياب أولئك الأجداد الذين كانوا تحديداً هم «الرجال العظام»، حتى من قبل أن يعترف الشعب بذلك. ولكن الروحية التي أملت ذلك الزعم لم تكن الغرور؛ لقد نشأ ذلك الزعم من الإقرار البسيط بأنهم إما كانوا مؤسسين، وبالنتيجة سيكونون من الأجداد، وإما أنّهم قد فشلوا. إن الأمر المهم الذي يحسب حسابه لم يكن الحكمة أو الفضيلة، وإنما كان فقط الفعل نفسه والذي لم يكن موضع نزاع.

لقد كانوا يعرفون جيداً ما الذي فعلوه، كما كانوا يعرفون ما يكفي من التاريخ لكي يكونوا ممتنين «لأنهم ولدوا في زمنٍ كان المشرعون العظام القدامى يتمنون لو أنّهم عاشوا فيه»[38].

لقد قلنا سابقاً إن كلمة التكوين (Constitution) هي كلمة ذات معنيين. ونحن لم نزل نفهم منها، كما قال توماس بين، فعل التكوين وهو فعل «سابق للحكومة»، بواسطته يقوم الشعب بتكوين نفسه في كيان سياسي، في حين أننا نعني به عادةً النتيجة لهذا الفعل، وهي الدستور كونه وثيقة مكتوبة. وإذا نظرنا الآن مرة أخرى إلى «العبادة العمياء التي لا تعرف التمييز» والتي بها ينظر شعب الولايات المتحدة إلى «دستورهم» منذ ذلك الحين، فقد نتمكن من أن نرى مدى الغموض الذي كانت عليه هذه العبادة دائماً من حيثُ إنّ موضوعها

---

(37) انظر: *The Federalist*, nos. 14 and 49.

(38) انظر: John Adams, «Thoughts on Government,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 4, p. 200.

كان فعل التكوين وكذلك الوثيقة المكتوبة ذاتها.

وبالنظر إلى الحقيقة الغريبة ومفادها أن عبادة الدستور في أمريكا قد ظلت باقية بعد أكثر من مئة عام من التمحيص الدقيق وفضح الزيف الانتقادي العنيف للوثيقة، وكذلك «للحقائق» التي كانت بداهية بالنسبة إلى المؤسسين، فإن المرء يميل إلى الاستنتاج بأن ذكرى الحدث نفسه، وهو كيان شعب بشكل عمدي بإيجاد كيان سياسي جديد، قد استمرت تغلّف النتيجة الفعلية لذلك الفعل، أي الوثيقة ذاتها، بمناخ من الترويع المبجّل الذي وقى الحدث والوثيقة معاً من هجمة الزمان والظروف المتغيرة. لا بل إن المرء قد يجد أن من المغري له أن يتنبأ بأن سلطة الجمهورية ستكون بأمان وتظل سليمة طالما أنَّ الفعل نفسه، أي البداية، سيتم تذكّره كلّما طرأت قضايا دستورية بالمعنى الضيق للكلمة.

إن الحقيقة ذاتها، ومفادها أن رجال الثورة الأمريكية قد ظنوا بأنفسهم «مؤسسين»، تشير إلى مدى معرفتهم بأن فعل التأسيس نفسه، وليس مشرعاً خالداً أو حقيقة بداهية أو أي مصدر آخر فوقي، غير الدنيوي، هو الذي سيصبح في نهاية المطاف منبع السلطة في الكيان السياسي الجديد. ويترتب على ذلك أنّه من العبث البحث عن مطلقٍ لكسر الحلقة المفرغة التي تكون البداية كلها محصورة فيها حتماً، لأن هذا «المطلق» كامن في الفعل ذاته للبداية نفسها. لقد كان هذا معروفاً على الدوام بشكل من الأشكال، وإن لم يجر قط توضيحه كلياً في الفكر المفاهيمي لسبب بسيط هو أن البداية ذاتها، قبل عصر الثورة، كانت دائماً محاطة بالغموض وظلت موضوعاً للتخمين. إن التأسيس، وهو يحدث الآن لأول مرة في وضح النهار ويشاهده الحاضرون جميعاً، قد كان لآلاف مضت من السنين هو الموضوع لأساطير التأسيس التي حاولت المخيلة أن تبلغه في ماضٍ

وأن ترده إلى حدثٍ لا يمكن للذاكرة أن تصل إليه. ومهما يكن ما نجده بشأن الحقيقة الفعلية لمثل هذه الأساطير، فإن أهميتها التاريخية تكمن في الكيفية التي بها حاول العقل الإنساني أن يحلّ مشكلة البداية، مشكلة حدث جديد غير مترابط يقتحم التسلسل المتواصل للزمن التاريخي.

وبقدر ما يتعلق الأمر برجال الثورة كانت هناك أسطورتان فقط عن التأسيس، وكانوا على اطلاع تام بهما، الأولى الحكاية التوراتية عن خروج بني إسرائيل من مصر، والثانية حكاية فيرجيل عن تنقلات إينياس هائماً على وجهه بعد أن فرّ من تهمة إحراقه طروادة، وكلتاهما أسطورتا تحرر، إحداهما عن التحرر من العبودية والأخرى عن النجاة من الإبادة، وكلتا الحكايتين تتركز حول وعد بالحرية في المستقبل، عن فتح أرض الميعاد أو عن تأسيس مدينة جديدة، كما في قصيدة فيرجيل العظيمة. إن هاتين الحكايتين تحتويان على درس مهم في ما يخص الثورة؛ فكلاهما يصرّ، بمصادفة عجيبة، على وجود فجوة بين نهاية النظام القديم وبداية النظام الجديد، وليس من المهم كثيراً في هذا السياق سواء جرى سدّ الفجوة من قبل بني إسرائيل وهم يهيمون في التيه، أو جرى بالمغامرات والمخاطر التي تعرض لها إينياس قبل وصوله إلى الساحل الإيطالي. ولئن كان في هاتين الأسطورتين ما ينفع بشيء فهو أن الدرس المستفاد منهما يشير إلى أن الحرية لم تعد النتيجة الآلية للتحرر وأن البداية الجديدة ليست حصيلة آلية للنهاية. لقد كانت الثورة، كما بدت لأولئك الرجال، هي بالضبط الفجوة الأسطورية بين بدايةٍ ونهاية، بين الأمر الذي لم يعد قائماً والأمر الذي لم يحدث بعد. ولا بدّ أن تلك الأزمان الانتقالية بين العبودية والحرية قد استهوت خيالهم كثيراً لأن الأسطورتين تتحدثان عن زعماء عظام ظهروا على مسرح التاريخ إبّان تلك

الفجوات بالضبط في الزمن التاريخي(39). بالإضافة إلى ذلك، فإن هذه الفجوة تنسل إلى التوقعات المعهودة في كلّ الأزمان والتي تنحرف عن الفكرة المقبولة حالياً بشأن الزمن بصفته تدفقاً متواصلاً؛ بالنتيجة فهي تكاد تكون موضوعاً طبيعياً للخيال الإنساني والمتوقعات البشرية بالقدر الذي تتطرق فيه الأخيلة والتوقعات إلى مشكلة البداية؛ ولكن الذي كان معروفاً للفكر التأملي ومعروفاً في الأقاصيص الأسطورية، إذا به يظهر لأول مرة بوصفه واقعاً حقيقياً، فإذا أراد أحد أن يضع تاريخاً محدداً للثورة فكأنه يصنع المستحيل، بمعنى أنّه قد أرّخ تأريخاً للفجوة في الزمن بصيغة التسلسل، أي في الزمن التاريخي(40).

(39) وهكذا «آمن ميلتون بزعماء عظام ترسلهم السماء ويعينهم الله بصفتهم منقذين من العبودية والاستبداد مثل شمشون، أو بصفتهم منشئين للحرية مثل بروتوس، أو بصفتهم معلمين عظاماً» مثله، وليس كرجال تنفيذيين أقوياء في دولة مختلطة ومستقرة وتعمل بسلاسة. وبحسب مخطط ميلتون للأمور فإن الزعماء العظام يظهرون على مسرح التاريخ ويقومون بأدوارهم الصحيحة في أزمنة الانتقال من العبودية إلى الحرية»، انظر: Zera Silver Fink, *The Classical Republicans; an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England* (Evanston: Northwestern University, 1945), p. 105.

إن هذا يصدق بالطبع على المستوطنين أنفسهم. «إن الواقع الأساسي في حياتهم هو وجه الشبه مع بني إسرائيل. كانوا يتصورون أنّهم بذهابهم إلى البرية القفراء فإنّهم يحيون مرة أخرى من جديد تلك الحياة في قصة الخروج»، انظر: Daniel Joseph Boorstin, *The Americans. The Colonial Experience* (New York: [n. pb.], 1958), p. 19.

(40) ثمة ما يدعو إلى استخدام المثال الأمريكي كبيان تاريخي للحقيقة الأسطورية القديمة، وإلى تفسير المرحلة الاستعمارية على أنّها الانتقال من العبودية إلى الحرية، كالفجوة بين مغادرة إنجلترا والعالم القديم وتأسيس الحرية في العالم الجديد. ويكون الإغراء لمثل هذا الاستخدام بدرجة أقوى إذ إنَّ التوازي مع الأقاصيص الأسطورية وثيق جداً لأن الحدث الجديد والتأسيس الجديد يبدو أنّهما قد تحققا من خلال الأفعال الفائقة التي قام بها المنفيون. وعن هذا نجد أن فيرجيل لا يقل إصراراً عن القصص التوراتية - «إننا، بعد أنْ سُرَّ أمراء السماء بالإطاحة بشعب بريام البريء، وسقوط إليوم، مدفوعون ببشارات ربانية لكي نسعى إلى الوصول إلى أمكنة المنفى البعيدة في أرض يباب»، انظر: Virgil, *Virgil's Works.* =*Aeneid. Eclogues. Georgics*, III, 1-2.

إنّه من طبيعة البداية أن يكون فيها مقدار ما من الاعتباطية التامة. إنّها ليست فقط غير مربوطة بسلسلة موثوقة من السبب والنتيجة، سلسلة تتحول فيها فوراً كلّ نتيجة إلى سببٍ لتطورات مستقبلية، غير أنّها، أي البداية، ليس لديها إن جاز التعبير، أي شيء على الإطلاق لتتعلق به؛ لكأنها جاءت من لا مكان، سواء في الزمان أو في الحيّز المكاني. وللحظةٍ ما، لحظة البداية، يبدو الأمر كأن المبتدى قد أُلغي السلسلة المتعاقبة للصفة المؤقتة الزائلة ذاتها، أو كأن الفاعلين قد أُبعدوا عن النظام المؤقت الزائل وعن استمراريته. إن مشكلة البداية قد ظهرت، بالطبع، أولاً في التفكير والتأمل بشأن أصل الكون، ونحن نعرف أن الحل العبراني لتعقيدات هذا الموضوع، وهو فرضية ربّ خالق يكون خارج خليقته كما يكون الصانع خارج الموضوع. بعبارة أخرى، إن مشكلة البداية إنّما تُحل من خلال إدخال مبتدئ لم تعد بداياته موضوع تساؤل لأنه هو «من الأزل إلى الأبد». وهذا الأبد هو مطلق المؤقت الزائل، وبقدر ما يكون هذا المبتدئ للكون قد امتد إلى هذه المنطقة من المطلق، فإنه لم يعد عشوائياً وإنما هو متجذر بشيء ما، وإن كان خارج قدرة الإنسان على التفكير، شيء يمتلك سبباً، يمتلك مبرر وجود خاصّاً به. إن الحقيقة اللافتة ومفادها أن رجال الثورات كانوا يُستحثّون للقيام ببحثهم المستميت عن مطلقٍ في اللحظة التي يجبرون فيها على الفعل، ربما يكون أمراً متأثراً، جزئياً على الأقل، بأعراف التفكير

= إن الأسباب التي تجعلني أظن أن من الخطأ تفسير التاريخ الأمريكي في هذا الضوء هي أسباب واضحة، فالمرحلة الاستعمارية ليست على الإطلاق فجوة في التاريخ الأمريكي، فمهما تكن الأسباب التي دعت المستوطنين البريطانيين إلى مغادرة ديارهم فهم ما إن وصلوا أمريكا حتّى أقروا بحكم إنجلترا وبسلطة البلد الأم. لم يكونوا منفيين؛ على العكس، لقد كانوا يعتزون بأنهم رعايا بريطانيون حتّى اللحظة الأخيرة.

القديمة العهد للرجال الغربيين، وبموجبها يعرف كلّ واحد منهم معرفة تامة أن البداية تحتاج إلى مطلقٍ منه تنبثق وبه «تفسّر».

وبصرف النظر عن درجة الهيمنة للعرف العبراني المسيحي على ردود الفعل الفكرية العمدية لرجال الثورات، فإن مما لا شكّ فيه أن جهودهم الواعية للتصارع مع تعقيدات البداية، كما ظهرت في فعل التأسيس ذاته، كانت قد توجهت ليس إلى السماء وإلى أنّه «في البداية خلق اللّه السموات والأرض»، بل توجهت إلى «الحصافة القديمة»، إلى الحكمة السياسية للتاريخ القديم، وتحديداً إلى القديم الروماني.

ولم يكن حدثاً عارضاً في العرف أن إحياء الفكر القديم والجهد الكبير لاستنقاذ عناصر الحياة السياسية القديمة كان قد تجاهل الأغارقة (أو أساء فهمهم) فاتخذ سبيله حصراً استناداً إلى الأمثلة الرومانية. لقد كان التاريخ الروماني مرتكزاً على فكرة التأسيس، فلا يمكن فهم أي شيء من المفاهيم السياسية الرومانية العظيمة مثل السلطة والعرف والدين والقانون.. إلخ، من دون التبصر بالفعل العظيم الذي يأتي في بداية التاريخ الروماني وهو تأسيس المدينة الأبدية. إن الحل الروماني للمشكلة، والكامن في هذه البداية، كان قد أشير إليه على أحسن وجه في نداء شيشرون المشهور إلى سكيبيو لكي يقيم دكتاتورية من أجل اللحظة الحاسمة لتكوين ـ أو بالأحرى لإعادة تكوين ـ الميدان العام، أي تكوين الجمهورية بالمعنى الاصلي للكلمة[41].

إن هذا الحل الروماني كان مصدر الإلهام الحقيقي لكتاب

---

(41) انظر: Cicero, *De Re Publica*, vol. 6, p. 12, and Victor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Untersuchungen zu Ciceros Schrift De Re Publica (Berlin: [n. pb.], 1936).

روبسبيار، **طغيان الحرية**، فلو أراد روبسبيار تبرير دكتاتوريته من أجل تكوين الحرية فلعله كان قد لجأ إلى مكيافيللي الذي قال: «لغرض إيجاد جمهورية جديدة، أو لغرض إصلاح المؤسسات القديمة لجمهورية قائمة إصلاحاً كاملاً، فيجب أن يكون ذلك هو عمل رجل واحد فقط»[42]، ولعله كذلك كان قد استند في ما يدعو إليه إلى جيمس هارينغتون الذي بإشارته «إلى القدماء ومريدهم المتفقّه مكيافيللي (السياسي الوحيد في العصور الأخيرة)»[43]، كان قد شدد كذلك «على أنَّ المشرّع» (وهو بالنسبة إلى هارينغتون يتطابق مع المؤسس) «يجب أن يكون رجلاً واحداً، وأن الحكومة ينبغي أن تتألف معاً أو في الحال. ومن أجل هذه القضية، فإن مشرعاً حكيماً قد يسعى بشكل عادل لكي يجعل السلطة ذات السيادة في يديه. ولا يجوز لأي رجل رشيد أن يوجه اللوم لمثل هذه الوسيلة الاستثنائية لأنها في تلك الحال ستكون وسيلة ضرورية، والنهاية ما هي إلا تكوين كومنويلث منظم تنظيماً حسناً»[44]. ومهما كانت درجة اقتراب رجال الثورات من الروحية الرومانية، ومهما كانت دقتهم في اتباع نصيحة هارينغتون «بنبش ملفات الحصافة القديمة»[45] ـ وما من أحد

(42) انظر: Niccolò Machiavelli, *Machiavels Discourses Upon the First Decade of T. Livius*, Translated out of the Italian: With some Marginall Animadversions Noting and Taxing his Errours by E. D. [(London: Printed by Thomas Paine for William Hills and Daniel Pakeman, 1636)].

(43) انظر: James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* ([Indianapolis: Liberal Arts Edition], 1656), p. 43.

(44) المصدر نفسه، ص 110.

(45) المصدر نفسه، ص 111. (بالمناسبة فإن كلمة «الحصافة» لم تكن تعني، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، «الحذر» بل كانت تفيد «البصيرة السياسية»، وعليه فإن الأمر يعتمد على الكاتب الذي يستخدمها وهل يريد من هذه البصيرة الحكمة أو العلم أو الاعتدال. إن الكلمة ذاتها هي كلمة محايدة).

أنفق من الوقت للقيام بذلك أكثر مما أنفقه جون آدمز ـ وذلك في ما يتعلق بعملهم، وهو تكوين كيان سياسي جديد، فلا بدّ أن تلك الملفات قد ظلت صامتة صمتاً غريباً. إننا نجد في صميم المفهوم الروماني للتأسيس تلك الفكرة التي مفادها أنّه ليس فقط أن التغييرات السياسية الحاسمة كافة في مسار التاريخ الروماني كانت إعادة تكوينات، أي إصلاحات لمؤسسات قديمة، واستنقاذ فعل التأسيس الأصلي، بل إن حتى هذا الفعل الأول كان أصلاً إعادة إنشاء، كما كان إعادة توليد واسترداد. وفي كلام فيرجيل أن تأسيس روما كان إعادة إنشاء لطروادة، فروما كانت في الحقيقة طروادة ثانية. إن مكيافيللي نفسه، ولأنه كان إيطالياً من جهة وقريباً من التاريخ الروماني من جهة أخرى، اعتقد أن التأسيس الجديد لميدان سياسي علماني بحت كان يحمله في ذهنه لم يكن في واقع الأمر سوى الإصلاح الجذري «لمؤسسة قديمة»، لا بل حتى ميلتون كان، بعد سنوات عديدة، بوسعه أن يحلم لا بتأسيس روما جديدة وإنما ببناء «روما من جديد». ولكن هذا لا يصدق على هارينغتون، والبرهان

= وللاطلاع على تأثير مكيافيللي على هارينغتون وتأثير القدماء على الفكر الإنجليزي في القرن السابع عشر، انظر الدراسة الممتازة التي وضعتها زيرا فينك، والمشار إليها في هامش رقم 39. ولسوء الحظ فإن دراسة مشابهة «التقييم الدقيق لتأثير الفلاسفة والمؤرخين القدامى على تشكيل نظام الحكومة الأمريكي»، والذي اقترحه جيلبرت تشينارد (Gilbert Chinard) في عام 1940 في مقاله: Gilbert Chinard, «Polybius and the American Constitution,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 1, no. 1 (January 1940),

لم يعن بها قط. ويبدو أن سبب ذلك هو أن أحداً لم يعد مهتماً بأشكال الحكومة - وهو الموضوع الذي كان محط اهتمام بالغ لدى الآباء المؤسسين - إن مثل هذه الدراسة - وهي أولى من المحاولة المستحيلة لتفسير التاريخ الأمريكي المبكر بصيغة التجارب الاجتماعية والاقتصادية الأوروبية - ستبين «أن التجربة الأمريكية لها قيمة أكثر من القيمة المحلية والظرفية؛ وأنها كانت في الحقيقة نوعاً من بلوغ الذروة، وأن من الضروري لفهمها أن ندرك أن الشكل الأكثر حداثة للحكومة يرتبط بالفكر السياسي والتجربة السياسية للأزمنة القديمة».

على ذلك يكمن في أنه يبدأ بأن يقحم في هذه المناقشة صوراً ومجازات مختلفة تماماً وهي غريبة بشكل قطعي عن الروحية الرومانية. لأنه بينما يأخذ بالدفاع عن «الوسيلة الاستثنائية» الضرورية لإنشاء دولة كرومويل، يقول فجأة: «بما أن كتاباً أو عمارة لا يعرف عنها أنّها بالغة الكمال إلا إذا كان للكتاب مؤلّف وحيد أو للعمارة معماري واحد، فإن الدولة، بالنظر إلى نسيجها، هي ذات طبيعة متشابهة»[46]. بعبارة أخرى، إنّه يقحم هنا وسيلة العنف وهي حقاً وسيلة اعتيادية وضرورية لأغراضِ الصنع لأن شيئاً ما يخلق من لا شيء بل من مادة معينة يجب أن تنتهك بعنف لكي تستجيب لعمليات التشكّل التي منها ينشأ شيء مصنوع. بيد أن الديكتاتور الروماني لم يكن صانعاً على الإطلاق، وإن المواطنين الذين يمارس عليهم سلطات استثنائية خلال فترة طوارئ لم يكونوا سوى مادة إنسانية بها يجري «بناء» شيء ما. ومن المؤكّد أن هارينغتون لم يكن بعد في وضعٍ يجعله يعرف الأخطار الجسيمة الكامنة في مشروعه عن Oceana، كما لم يكن لديه أي هاجس ينبئ بالاستخدام الذي قام به روبسبيار لوسيلة العنف الاستثنائية، وذلك حين ظن هذا الأخير بنفسه أنّه في وضع «المعماري» الذي يبني من مادة إنسانية بيتاً جديداً، جمهورية جديدة، للكائنات الإنسانية. إن الذي حدث هو أن البداية الجديدة ومعها الجريمة الأسطورية البدائية للبشرية الغربية قد عادت للظهور في مشهد السياسة الأوروبية وكأننا نجد مرة أخرى أن قتل الأخ لأخيه هو أصل الأخوة وأن البهيمية الوحشية هي منبع الإنسانية، سوى أن الأمر الآن، بعكس أحلام الإنسان القديمة ومفاهيمه اللاحقة، هو أن العنف لم يولّد على الإطلاق شيئاً جديداً ومستقراً، بل على العكس قد أغرق في «سيلٍ ثوري» البداية والبادئين بها كذلك.

---

(46) انظر: Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, p. 110.

وربما بسبب الوشيجة الباطنية بين العشوائية الكامنة في البدايات كلها وبين الإمكانيات الإنسانية لارتكاب الجريمة أن قرر الرومان أن يستمدوا أصل سلالتهم لا من رومولوس الذي ذبح ريموس، بل من إينياس[47] - («منبع العرق الروماني») - الذي جاء «حاملاً إليوم وآلهتها من بلادها المكتسحة إلى إيطاليا»[48]. ومن المؤكّد أن هذا المشروع كان مصحوباً بالعنف كذلك، عنف الحرب بين إينياس وأهالي إيطاليا، لكن هذه الحرب كانت، بحسب تفسير فيرجيل، حرباً ضرورية لغرض إفشال الحرب ضدّ طروادة؛ وبما أن انبعاث طروادة على التربة الإيطالية كان يرمي إلى إنقاذ الفلول التي نجت من لعنة أخيل وإحياء الـ gens hectorea[49] الذين اختفوا من وجه الأرض كما يقول هومير، فإن حرب طروادة يجب أن تتكرر مرة أخرى، وكان هذا يعني إبطال نظام الأحداث كما أكدته قصائد هومير. إن هذا الإبطال متعمد وكامل في قصيدة فيرجيل العظيمة: ففيها نجد أيضاً أخيلاً آخر وقد تملّكه غضب لا يقهر؛ وتورنوس يقدم نفسه بالكلمات الآتية: «هنا كذلك ستقول أنت إن a Priam قد وجد أخيله»[50]؛ ثمة «باريس ثانية، ونار ابتهاج أخرى تطلق احتفالاً

(47) «اعتبر الرومان أنفسهم أنهم ليسوا من سلالة رومولوس، بل إنّهم من سلالة إينياس، فآلهتهم ليسوا من روما، بل من لافينيوم (Lavinium) التي أسسها إينياس». «وقد استخدمت السياسة الرومانية منذ القرن الثالث ق. م. للإشارة إلى الأصل البطولي للرومان»، للاطلاع على بحث لهذه المسألة بأجمعها انظر: St. Weinstock, «Penates,» in: *Realenzyklopädie des Klassischen Altertums*, Pauly- Wissowa.

(48) يتكلم عن الأصل الطروادي لروما بلغة متشابهة: «إينياس يحمل طروادة إلى التربة الإيطالية»، انظر: Virgil, *Virgil's Works. Aeneid. Eclogues. Georgics*, XII, 166, and I, 68, and Ovid, *Fasti* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), IV, 251.

(49) انظر: المصدر نفسه، I، 273؛ I، 206، و III، 86 ـ87.

(50) المصدر نفسه، XI، 742.

بميلاد أبراج طروادة من جديد»[51]. ومن الواضح أن إينياس نفسه هو هكتور آخر، وهنا يبرز في مركز الأحداث «المصدر لِكُلّ ذلك الرعب، وهو امرأة مرةً أخرى،«لافينينا بدلاً من هيلينا. والآن وبعد أن يجمع فيرجيل شخصياته القديمة كلها، فإنه يبدأ بقلب الحكاية الهوميرية: ففي هذه المرة ينهزم تورنوس - أخيل أمام إينياس - هيكتور، ولافينينا هي عروس وليست زانية ونهاية الحرب الآن هي ليست انتصاراً ومغادرة لساحة القتال بالنسبة إلى أحد الأطراف، ليست إبادةً واستعباداً أو تدميراً كاملاً بالنسبة إلى الأطراف الأخرى، وإنما هي «أن كلا الأمتين تنضم معاً، إذ لم تهزم، في معاهدة إلى الأبد تحت ظلّ قوانين متساوية»[52] فتستقر إحداهما مع الأخرى كما أعلن إينياس حتى قبل أن تبدأ المعركة.

إننا لسنا معنيين في هذا السياق بما عرضه فيرجيل عن كارثة روما الشهيرة clementia - parcere subiectis et debellare superbos - nor ولا بالمفهوم الروماني للحروب الذي يشكل الأساس لها، تلك الفكرة الفريدة والعظيمة عن حرب لا يتقرر السلام بعدها بنصرٍ أو هزيمة، وإنما يتقرر بحلف بين الأطراف المتحاربة فيصبحون شركاء أو حلفاء، وذلك بحكم العلاقة الجديدة التي نشأت في القتال ذاته وتعززت بوسيلة

---

(51) المصدر نفسه، VII، 321-322.

(52) المصدر نفسه، XII، 189. قد يكون من المفيد أن نذكر أن فيرجيل ذهب بعيداً في قلبه لحكاية هومير. مثلاً، هناك في الكتاب الثاني من **أينيد** (*Aeneid*) تكراراً لمشهدٍ في الأوديسه وفيه يصغي يوليسيس من دون أن يتعرف عليه أحد، إلى تلاوة لقصة حياته وما فيها من معاناة فينفجر بالبكاء لأول مرة. وفي **أينيد** نجد أن إينياس نفسه هو الذي يروي قصته. إنّه لا ينتحب، بل يتوقع من مستمعيه أن يذرفوا دموع الشفقة. ومن نافلة القول أنّ نضيف أن هذا القلب والإبطال، على الضد مما رويناه في النصّ، لا معنى له؛ إنّه يفسد المعنى الأصلي من دون أن يضع شيئاً آخر من الوزن ذاته محلّه. إن الإبطال بذاته جدير بالذكر من باب أولى.

القانون الروماني. وبما أن روما قد تأسست على هذا القانون ـ المعاهدة بين شعبين مختلفين ومعاديين بالطبيعة، فإن من الممكن أن تغدو رسالة روما في نهاية المطاف «وضع العالم بأسره تحت قوانين». إن عبقرية السياسة الرومانية ـ ليس فقط وفقاً لفيرجيل وإنما وفقاً للتفسير الذاتي الروماني على العموم ـ تكمن في المبادئ ذاتها التي تلازم التأسيس الأسطوري للمدينة.

بيد أن الأهم في سياق بحثنا أن نلاحظ أنّه في هذا التفسير الذاتي، فحتى تأسيس روما لم يكن مفهوماً أنّه بداية جديدة تماماً. روما ـ إنّها كانت انبعاثاً لطروادة، وإعادة إنشاء لمدينة ـ دولة ما كانت موجودة سابقاً، وأن خيط الاستمرارية والعرف فيها لم ينقطع على الإطلاق. وما علينا إلا أن نستذكر القصيدة السياسية العظمى الأخرى لفيرجيل، نشيد الرعاة الرابع، لكي ندرك مدى الأهمية التي كانت لهذا التفسير الذاتي لرؤية التكوين والتأسيس بصيغة الاسترداد وإعادة الإنشاء، فإذا كانت «الدورة العظيمة للمراحل قد ولدت من جديد» في عهد أوغسطس، فإن ذلك لأن «تسلسل المراحل» هو ليس الـ novus ordo saeclorum، الأمريكي بمعنى «بداية جديدة تماماً»[53] ـ كما لو أن فرجيل كان يتكلم هنا، في منطقة السياسة،

---

(53) إن نشيد الرعاة الرابع قد جرى فهمه دائماً أنّه تعبير عن شوق ديني واسع النطاق للخلاص، انظر: Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig: Teubner, 1924).

والذي يقدم تفسيراً لقصيدة فيرجيل كان بيتاً بيتاً، إنما يغوص في ما كتبه بوسيه (W. Bousset) في: Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos; geschichte des Christusglaubens von den anfängen des christentums bis Irenaeus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913).

عن توقع الخلاص من خلال بداية جديدة تماماً، المصدر المذكور، ص 228 وما بعدها. =

عما تكلّم عنه في الـ Georgica، في سياق مختلف كلياً، أي عن «البزوغ الأول للعالم الطالع»[54]. إن نظام تسلسل الأبيات في نشيد الرعاة الرابع هو تسلسل عظيم بحكم عودته إلى بداية وكونه مستلهماً منها، وهي بداية تؤرخه: «الآن تعود العذراء، يعود عهد ساتورن»، كما يذكر البيت التالي بشكل بيّن. ويترتب على ذلك، بالطبع، أن الطفل الذي تتحدث القصيدة عن ولادته هو ليس مخلّصاً مقدساً يهبط من مكانٍ ما فوق الوجود المادي وما وراء الوجود الدنيوي. إن هذا الطفل هو، بشكل بيّن تماماً، طفل وُلد لاستمرارية التاريخ، وأن على الصبي أن يتعلم «أمجاد الابطال وفعال الأب»، لكي يتمكن أن يقوم بما يفترض بِكُلّ الصبيان الرومان أن ينشأوا ويقوموا به وهم أهلٌ «لحكم العالم الذي جعلته فضائل الأجداد ينعم بالسلام». ولا شكّ أن القصيدة هي ترتيلة ميلاد، أغنية مدح لميلاد طفل والإعلان عن جيلٍ جديد؛ ولكنها بعيدة عن كونها النبوءة بوصول طفل إلهي ومخلّص، فهي على العكس توكيد لقدسية الولادة بحدّ ذاتها، وأن خلاص العالم يكمن في أن الأجناس الإنسانية تعيد توليد نفسها باستمرار وإلى الأبد.

لقد تناولتُ قصيدة فيرجيل بشيء من الإسهاب وذلك لأنني

= بإعادة صياغة من نوع ما لفكرة القصيدة الرئيسيّة. المصدر المذكور، ص 47. إنني أتبع ترجمة نوردين (Norden) ولكنني أشك بالمغزى الديني للقصيدة. للاطلاع على بحثٍ حديث، انظر: Günther Jachmann, «Die Vierte Ekloge Vergils,» *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, vol. 21 (1952), and Karl Kerönyi, *Vergil und Hölderlin*, hrsg. zum sechzigsten Geburtstag des Altertumforschers, 19 Januar 1957 (Zürich: Rhein Verlag, [1957]).

(54) انظر: «Prima crescentis origine mundi» in: *Georgica II* ([n. p.: n. pb.], n. d.]), pp. 323 ff.

شعرت كأن شاعر القرن الأول قبل الميلاد قد طور بطريقته الخاصة ما سيقوم به الفيلسوف المسيحي أوغسطين في القرن الخامس بعد الميلاد من عمل حاذق بلغة مفاهيمية ومسيحية التعبير، فقد قال: «فإنه سيكون هناك بداية، إن الإنسان قد خُلق»[55]، والذي لا بدّ أنّه أصبح واضحاً أخيراً في المسار ذاته لثورات العصر الحديث. والمهم في سياق بحثنا أن الفكرة الرومانية القائلة بأن عمليات التأسيس كلها هي عمليات لإعادة الإنشاء وإعادة الهيكلة هي فكرة أقل عمقاً من الفكرة الأخرى ذات الصلة نوعاً ما بالفكرة الأولى ولكنها مختلفة عنها، والقائلة بأن البشر مجهّزون لأداء المهمة، الإشكالية منطقياً، والخاصة بإيجاد بداية جديدة لأنهم هم أنفسهم بدايات جديدة وبالنتيجة بادئون، وبأن طاقة البداية ذاتها متجذرة بالمولد، متجذرة في أن الكائنات الإنسانية تظهر في العالم بحكم الولادة.

لم يكن انتشار الفرق الغربية ـ مثل فرقة إيزيس (آلهة الأمومة والخصب المصرية)، أو الطوائف المسيحية ـ في الإمبراطورية الآخذة بالتدهور هو الذي دعا الرومان إلى القبول بفرقة «الطفل» باستعدادٍ أكثر من قبولهم بأي شيء آخر من الثقافات الغريبة لعالم مكتسح من قبلهم[56]؛ كان الأمر غير ذلك: فلأن سياسة الرومان والحضارة الرومانية كانت ذات صلة حميمة لا تضاهى بكمال بدايةٍ في تأسيس

(55) انظر: Bishop of Hippo Augustine Saint, *De civitate Dei* ([n. p. n. pb., n. d.]), XII, 20.

(56) يؤكّد نوردين بصريح العبارة: «مع انتشار ديانة إيزيس (Isis) في أجزاء كبيرة من العالم اليوناني ـ الروماني عرف فيه أيضاً «الطفل». وأحب إلى درجة. قلّما عرف مثيلاً لذلك أي شيء من حضارة غريبة»، انظر: Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee*, p. 73.

مدينتهم فقد استهوتهم جداً الديانات الآسيوية التي تدور حول ولادة طفلٍ ـ مخلّصٍ؛ لم تكن الغرابة بحدّ ذاتها لتلك الديانات بل صلة الوصل للولادة والتأسيس، أي بروز فكرٍ معهود بزيٍّ غريب وأكثر اتساماً بالألفة التي لا بدّ أنّها كانت مدعاة للافتتان بالنسبة إلى ذوي الثقافة والتكوين الرومانيين.

ومهما كان الحال، فإنه حين قرر الأمريكيون تغيير الشطر في قصيدة فيرجيل من **magnus ordo saeclorum** إلى **novus ordo saeclorum** فإنّهم قد أقروا بأن الأمر لم يعد مسألة تأسيس «روما من جديد» بل هو تأسيس «روما جديدة»، وأن خيط الاستمرارية الذي يربط السياسات الشرقية بتأسيس المدينة الأبدية، والذي يربط هذا التأسيس مرةً أخرى بالذكريات لما قبل تاريخ اليونان وطروادة، قد انقطع ولا يمكن وصله من جديد. وكان هذا الإقرار لا مفرّ منه.

إن الثورة الأمريكية، وهي فريدة في بابها بهذا الخصوص إلى حين انهيار النظام الاستعماري الأوروبي وظهور أمم جديدة في قرننا الحالي، كانت إلى حدٍ كبير ليس فقط أنها الأساس لكيان سياسي جديد، بل كانت كذلك البداية لتاريخ قومي معين. ومهما كانت التجربة الاستعمارية وتاريخ ما قبل الاستعمار حاسمين في التأثير على مسار الثورة وتشكيل المؤسسات العامة في هذه البلاد، فإن قصتها كونها كياناً مستقلاً إنما تبدأ بالثورة وبتأسيس الجمهورية. لذلك، يبدو أن رجال الثورة الأمريكية الذين كان إدراكهم للجدة المطلقة لمشروعهم مستحوذاً عليهم كلّ الاستحواذ، كانوا قد عَلّقوا، بشكل لا مناص منه، في شيء لا يمكن للحقيقة التاريخية أو الحقيقة الأسطورية لتقاليدهم أن تقدّم لهم أي عون أو أي سابقة. مع هذا، فعند قراءة نشيد الرعاة الرابع لفيرجيل يتضح أنهم ربما كانوا على شيء من الإدراك بوجود حلٍ ما لتعقيدات البداية لا يحتاج إلى مطلقٍ لكسر

الحلقة المفرغة التي تعلق فيها الأمور الأولى كلها. أما الذي أنقذ فعل البداية من عشوائيتها، فهو أنّها حملت في باطنها مبدأها ذاته، أو هو بشكل أدق أن البداية والمبدأ يتعلق أحدهما بالآخر كما أنهما متماثلان. إن المطلق الذي منه تستمد البداية صلاحها، والذي يجب أن ينقذها من عشوائيتها هو المبدأ الذي يسبب ظهورها في العالم. إن الطريقة التي يباشرها البادئ للقيام بما ينوي القيام به هي التي تضع قانون العمل للذين انضموا إليه لكي يشاركوا في المشروع ويحققوا إنجازه، فالمبدأ كذلك يلهم الفعال التي ستتبع ويظل ماثلاً طالما ظلّ الفعل مستمراً. وليست لغتنا وحدها هي التي لم تزل تستمد كلمة مبدأ (Principle) من كلمة Principium اللاتينية، وبالنتيجة فإنها تشير إلى هذا الحل للمشكلة، غير القابلة للحل بغيره، وهي مشكلة مطلقٍ ما في ميدان الشؤون الإنسانية وهو أمر نسبي تحديداً؛ فاللغة اليونانية أيضاً تتفق بذلك مع لغتنا بهذا المعنى اتفاقاً تاماً، ذلك أن الكلمة اليونانية للبداية هي كلمة Apxn وهي ذاتها تعني البداية والمبدأ معاً. ليس هناك من شاعر أو فيلسوف عبّر في ما بعد عن المعنى الأدق لهذا التطابق بشكلٍ أجمل وأبلغ من أفلاطون الذي قال في نهاية حياته على نحوٍ يكاد يكون عرضياً ما معناه: «إن البداية، ولأنها تحتوي على مبدئها بالذات، فهي كذلك ربُّ، فطالما هو يكمن بين البشر، وطالما هو يلهم فعالهم، فإنه هو الذي يصون كلّ شيء»[57]. إنّها كانت الخبرة نفسها التي دعت بوليبيوس بعد قرون إلى القول: «إن البداية ليست نصف الكل بل تمتد نحو النهاية»[58]. ولقد كان ما زال التبصّر نفسه

(57) انظر: Plato, *The Laws* ([n. p.: n. pb., n. d.]), Book 6, 775.

(58) انظر: Polybius, *The Histories*, Polybius 5, 32.1.

«إن البداية هي أكثر من نصف الكل» مثل قديم، اقتبسه أرسطو على هذا النحو في كتابه: Aristotle, *Nicomachean Ethics* ([n. p.: n. pb., n. d.]), 1198 b.

في التطابق بين Principium وPrinciple هو الذي أقنع الأمريكيين في نهاية المطاف للتطلع «نحو أصوله من أجل تفسير لصفاته المميزة للحصول على ما يشير إلى ما يحمله المستقبل»[59]، والذي دعا هارينغتون من قبل ـ ومن دون أي اطلاع بالتأكيد على أوغسطين وربما من دون أي فكرة واعية عن جملة أرسطو ـ إلى الاعتقاد بأنه: «لا يوجد من يستطيع أن يريني دولة ولدت مستقيمة فغدت ملتوية، تماماً كما لا يوجد من يستطيع أن يريني دولة ولدت ملتوية فأضحت مستقيمة على الإطلاق»[60].

إن هذه الأفكار المتمعّنة على عظمتها وأهميتها، فإن صلتها السياسية لا تتكشف إلا عند الإقرار بأنها أفكار على نقيض صارخ من الأفكار القديمة والتي لم تزل متداولة والقائلة بالعنف الملزم، والضروري للتأسيسات كلها، ولذلك فهي على ما يفترض لا يمكن تجنبها في الثورات جميعاً. وبهذا الصدد، فإن مسار الثورة الأمريكية يروي قصة لا تنسى وهي قمينة بأن تعلم درساً فريداً؛ ذلك أن هذه الثورة لم تندلع اندلاعاً وإنما قام بها رجال بتصميم مشترك واستناداً إلى قوة عهود متبادلة. إن المبدأ الذي تكشّف خلاّل تلك السنوات الحاسمة حين جرى وضع الأسس، لا بقوة معماري واحد بل بقوة مجتمعة لمتعددين، هو المبدأ المترابط في ما بين العهد المتبادل

(59) انظر: Craven, *The Legend of the Founding Fathers*, p. 1.

(60) انظر: James Harrington, *James Harrington's Oceana*, Ed. with Notes by S. B. Liljegren (Heidelberg: G. Winter, 1924), p. 168, and Fink, *The Classical Republicans; an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, p. 63.

إذ تقول زيرا فينك: «إن انشغال هارينغتون بالدولة الأبدية» غالباً ما يقترب كثيراً من أفكار أفلاطون، ويقترب على الأخص من كتاب **القوانين**، «وتأثيره على هارينغتون هو أمر لا يمكن تقريره».

والتصميم المشترك؛ كما أنَّ الحدث نفسه قد قرر حقاً، كما يصرّ هاملتون، أن رجالاً «إنّما هم قادرون كلّ الاقتدار.. على إنشاء حكومة جيدة انطلاقاً من التأمل والاختيار»، وإنّهم «لم يكتب عليهم إلى الأبد بأن يعتمدوا على المصادفة والقوة من أجل دساتيرهم السياسية»[61].

(61) انظر: *The Federalist*, no. 1.

الفصل السادس

التقليد الثوري وكنزه المفقود

إن تراثنا لا تسبقه أي وصيّة ـــ رينيه شار

1

لو كان هناك حدث واحد أدى إلى قطع الروابط بين العالم الجديد وأقطار القارة الجديدة لكان ذلك الحدث هو الثورة الفرنسية، وهي بنظر معاصريها ما كانت لتحدث لولا المثال المجيد الذي حدث على الطرف الآخر من الأطلسي. ولم تكن الثورة ذاتها بل مسارها الكارثي وانهيار الجمهورية الفرنسية هو الذي أدى في نهاية المطاف إلى قطع الصلات القوية، الروحية منها والسياسية، بين أمريكا وأوروبا، والتي استمرت طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعليه، فإن كتاب كوندورسيه المعنون **تأثير الثورة الأمريكية على أوروبا**، وقد نشر قبل ثلاث سنوات من اقتحام سجن الباستيل، كان سيؤشر، مؤقتاً على الأقل، إلى النهاية وليس البداية لحضارة أطلسية. وثمة ما يدعو إلى الأمل بأن ذلك الصدع الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر هو على وشك الزوال في منتصف القرن العشرين، وذلك عندما اتضح أن الحضارة الغربية هي أمام فرصتها

الأخيرة للبقاء في مجتمع أطلسي؛ ومن بين العلامات التي تبرر هذا الأمل ربما كانت تلك الحقيقة القائلة بأن المؤرخين منذ الحرب العالمية الثانية، كانوا أكثر ميلاً إلى اعتبار العالم الغربي كلاً تاماً مما كانوا عليه منذ أوائل القرن التاسع عشر.

ومهما كان يخبئه المستقبل لنا من أمورٍ، فإن التباعد بين القارتين بعد ثورتي القرن الثامن عشر قد ظلّ حقيقةً ذات نتائج خطيرة، ففي خلال ذلك الزمن فقد العالم الجديد أهميته السياسية بنظر الزعامات في أوروبا، وفي خلاله أيضاً لم تعد أمريكا موطناً للأحرار وغدت حصراً الأرض الموعودة للفقراء. على أنَّ من المؤكّد أن موقف الطبقات العليا في أوروبا تجاه المادية والسوقية المعروفتين للعالم الجديد إنّما كان ناشئاً عن التفاخر الاجتماعي والثقافي المصطنع لدى الطبقات الوسطى الطالعة، ولذلك، فإن هذا الموقف لم يكن ذا أهمية تذكر.

إن الأمر الذي يهم هو أن العرف الثوري الأوروبي في القرن التاسع عشر لم يظهر سوى اهتمام عابر بالثورة الأمريكية أو بتطور الجمهورية الأمريكية، فعلى النقيض تماماً مما كان يجري في القرن الثامن عشر حين كان الفكر السياسي للفلاسفة، قبل اندلاع الثورة الأمريكية بأمدٍ طويل، متناغماً مع الأحداث والمؤسسات في العالم الجديد نجد أن الفكر السياسي الثوري في القرنين التاسع عشر والعشرين قد سار وكأن ثورةً لم تحدث قط في العالم الجديد، وأن الأفكار والتجارب الأمريكية في ميدان السياسة ليست جديرة بالتفكير بها، فكأنها كذلك لم تحدث قط.

حين غدت الثورة، في الأزمنة الحديثة، حدثاً معتاداً للغاية في الحياة السياسية لجميع الأقطار والقارات تقريباً، نجد أن عدم إدخال الثورة الأمريكية في العرف الثوري قد انعكس سلباً على السياسة

الخارجية للولايات المتحدة التي بدأت تدفع ثمناً باهظاً عن الجهل الواسع الانتشار في العالم وعن النسيان السائد لدى أهالي البلاد. إنّه لأمر محزن حين نرى حتى الثورات التي تحدث حتى في القارة الأمريكية تبدو وكأنها نسخة طبق الأصل من الثورات في فرنسا وروسيا والصين، وإنها لا تعرف شيئاً عن ثورة أمريكية على الإطلاق. ومن الأمور الأقل ظهوراً ولكنها بالتأكيد واقعية جداً هي النتائج الناجمة عن جهل العالم بأن ثورةً ما قد أنجبت الولايات المتحدة وأن الجمهورية إنّما جاءت إلى الوجود ليس بفعل «ضرورة تاريخية» ولا بفعل تطور عضوي بل جاءت بفعل متعمد، ألا وهو تأسيس الحرية.

إن النسيان مسؤول إلى حدّ كبير عن الخوف الشديد من الثورة في أمريكا، هذا الخوف بالضبط يشهد على صحة ما يفكر به العالم عموماً من أن الثورة لا تكون إلا بصيغة الثورة الفرنسية. لقد كان الخوف من الثورة هو الفكرة الخفية المستحوذة على السياسة الخارجية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية في محاولاتها المستميتة لتحقيق استقرار «الوضع القائم»، فكانت النتيجة أن القوة والسمعة الأمريكيتين قد استخدمتا، وأسيء استخدامهما، لدعم أنظمة سياسية فاسدة عفّى عليها الدهر وغدت منذ أمدٍ بعيد محط الكراهية والازدراء لدى مواطنيها. كان النسيان وعدم الفهم من الأمور الواضحة كلّما كان الحوار العدائي مع الاتحاد السوفياتي يتطرق إلى مسائل تتعلق بالمبدأ، وذلك في حالات نادرة. وحين كان يقال لنا إننا كنا نفهم من الحرية موضوع الأعمال الحرة، فإننا لم نفعل شيئاً لإزالة هذا الزيف المريع، كما إننا كنا، في الغالب الأعم، نتصرف وكأننا نحن كذلك نعتقد أن الذي كان على المحكّ هو الثروة والرخاء وذلك في النزاع الذي حصل بعد الحرب العالمية الثانية بين

الأقطار «الثورية» في الشرق وفي الغرب. لقد كنا نزعم أن الثروة والرفاه الاقتصادي هما من ثمرات الحرية، وفي حين كان علينا أن نكون أول من يعرف أن هذا النوع من «السعادة» كان بركة من بركات أمريكا قبل الثورة، وأن سببها كان الوفرة الطبيعية في ظلّ «حكومة معتدلة»، وليس الحرية السياسية ولا «المبادرة الشخصية» الخالية من القيود الرأسمالية، والتي كانت عند عدم وجود ثروات طبيعية قد أدت إلى الشقاء والفقر في كلّ مكان. بعبارة أخرى، إن نظام الاقتصاد الحر كان نعمة خالصة في أمريكا فقط، وهذه النعمة تعتبر نعمة صغيرة بالمقارنة مع الحريات السياسية الحقيقية مثل حرية الكلام والتفكير والتجمع، حتى في الظروف المثلى. وقد يتحول النمو الاقتصادي ذات يوم إلى نقمة بدلاً من كونه نعمة، ولن يستطيع هذا النمو، في أي ظرف من الظروف، أن يؤدي إلى الحرية أو إلى تكوين برهان على وجودها. وبالنتيجة، فإن منافسة ما بين أمريكا وروسيا في ما يتعلق بالإنتاج ومستويات المعيشة والرحلات إلى القمر والاكتشافات العلمية قد تكون مثيرة للاهتمام من نواحٍ متعددة. إن حصيلة هذه المنافسة قد تفهم على أنّها دليل على القدرة على التحمل وعلى المواهب لدى الأمتين المذكورتين وكذلك على قيمة الطرق والأعراف الاجتماعية المختلفة لهما. ثمة مسألة واحدة فقط لن تتمكن هذه الحصيلة، مهما تكن من أن تقررها، ألا وهي أي شكل من الحكومة هو الأفضل، نظام استبدادي أم نظام جمهورية حرة؟ من هنا، ومن حيث صيغة الثورة الأمريكية، فإن الاستجابة للمحاولة الشيوعية في أن تتساوى أو تتفوق على الأقطار الغربية في إنتاج السلع الاستهلاكية والنمو الاقتصادي كان ينبغي أن تكون استجابة الابتهاج بالإمكانيات الحسنة الجديدة التي تتفتح أمام شعب الاتحاد السوفياتي وشعوب الأقطار التابعة له لكي تطمئن إلى أن مسألة القضاء على الفقر في العالم، على سبيل المثال، يمكن أن تشكل

قضية ذات اهتمام مشترك بين الطرفين، الأمر الذي سيذكّر المناهضين أن النزاعات الخطيرة لا تنشأ من جراء الفرق بين نظامين اقتصاديين بل تنشأ فقط من جراء النزاع بين الحرية والاستبداد، بين مؤسسات الحرية التي تولد من رحم الانتصار المؤزّر لثورةٍ ما وأشكال الهيمنة المختلفة (من ديكتاتورية الحزب الواحد بزعامة لينين إلى النظام الشمولي بزعامة ستالين إلى محاولات خروتشيف بشأن طغيان مستنير) والتي ظهرت في أعقاب هزيمة ثورية.

وأخيراً ثمة حقيقة مؤسفة حقاً مفادها أن معظم الثورات المعروفة كانت أبعد ما تكون عن إنجاز «تكوين الحرية»، لا بل إنّها لم تتمكن من الإتيان بضمانات دستورية للحقوق والحريات المدنية، وهي من نعم «الحكومة المقيّدة»، هذا وإن علينا، في تعاملنا مع أمم أخرى ومع حكوماتها، أن نتذكر أن المسافة الفاصلة بين الاستبداد والحكومة الدستورية المقيّدة هي مسافة بعيدة، لا بل أبعد من المسافة الفاصلة بين الحكومة المقيدة والحرية. ولكن هذه الاعتبارات، مهما كانت صلتها العملية بالموضوع كبيرة، ينبغي ألا تجعلنا نخلط بين الحقوق المدنية والحرية السياسية، أو أن نساوي بين هذه الأمور الأولية لحكومة متحضرة وبين جوهر جمهورية حرة بالذات، ذلك أن الحرية السياسية تعني، على العموم، الحق «بأن يكون المرء مشاركاً في حكومة» وإلا فإنها لا تعني شيئاً على الإطلاق.

هذا وفي حين أن نتائج الجهل والنسيان هي نتائج واضحة وذات طبيعة أولية بسيطة، إلا أن العمليات التاريخية ليست كذلك، وهي التي أحدثت كلّ هذا. وقد قيل مؤخراً وبشكل قوي وأحياناً بطريقة معقولة إن الأمر يعود عموماً إلى «عقلية أمريكية» بالذات، غير معنية «بالفلسفة»، وإن الثورة بشكل خاص لم تكن نتيجةً لفقهِ

يستحصل من الكتب أو نتيجة لعصر التنوير، وإنما كانت نتيجة للتجارب «العملية» خلال المرحلة الاستعمارية، والتي أنجبت بذاتها الجمهورية. إن الرأي الذي طرحه دانيال بورستين باقتدار وبشكلٍ وافٍ له مزاياه لأنه يؤكّد بما فيه الكفاية الدور الكبير الذي ستقوم به التجربة الاستعمارية في التحضير للثورة وفي إنشاء الجمهورية، إلا أنّه رأي لن يصمد أمام تمحيص أعمق[1]. إن شكاً معيّناً بالتعميمات الفلسفية لدى الآباء المؤسسين كان بالتأكيد جزءاً لا يتجزأ من إرثهم الإنجليزي، ولكن اطلاعاً بسيطاً على كتاباتهم تبين بوضوح أنّهم كانوا أكثر علماً بشأن «الحصافة القديمة والحديثة» من زملائهم في العالم القديم، وأنّهم كانوا يلجأون إلى الاستنارة بما في بطون الكتب من أجل إرشادهم في عملهم. يضاف إلى هذا أن الكتب التي كانوا يرجعون إليها طلباً للاسترشاد كانت هي الكتب ذاتها التي أثرت في ذلك الزمن على الاتجاهات

---

(1) إن البرهان المقنع جداً للتحيز ضدّ النظريات لدى رجال الثورة الأمريكية يمكن إيجاده في التهجم اللافت على الفلسفة وعلى الفلاسفة القدماء، فبالإضافة إلى جيفرسون الذي ظن أن بوسعه شجب «هراء أفلاطون»، هناك جون آدمز الذي تذمر من الفلاسفة جميعاً منذ أفلاطون لأنه «ما من أحدٍ منهم اتّخذ الطبيعة الإنسانية أساساً له»، انظر: Zoltán Haraszti, *John Adams and the Prophets of Progress* (Cambridge: [n. pb.], 1952), p. 258.

إن هذا التحيز، في الحقيقة، هو ليس ضدّ النظريات بحدّ ذاتها ولا ضدّ «عقلية» أمريكية بعينها. إن العداء بين الفلسفة والسياسة الذي لم تتناوله فلسفة السياسة، إلا قليلاً، كان اللعنة التي أصابت فن إدارة الدولة الغربي كما أصابت تاريخ الفلسفة الغربي منذ أن افترق رجال العمل عن رجال الفكر - أي منذ وفاة سقراط - إن النزاع القديم غير ذي صلة بالموضوع إلا في الميدان العلماني تحديداً وبالتالي لم يؤدّ سوى دور صغير خلال القرون الطويلة حين هيمن الدين على المجال السياسي. غير أنّه كان من الطبيعي جداً أن يتخذ النزاع أهمية متجددة خلال ولادة أو إعادة ولادة الميدان السياسي الصحيح، أي في مسار الثورات الحديثة، انظر: Daniel Joseph Boorstin: *The Genius of American Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), and *The Americans. The Colonial Experience* (New York: [n. pb.], 1958).

السائدة في الفكر الأوروبي، هذا ومع أن من الصحيح أن التجربة الحقيقية لكون المرء «مشاركاً في حكومة» كانت معروفة في أمريكا قبل الثورة، حين كان رجال الآداب الأوروبيون ما زالوا يبحثون عن معناها عن طريق تشييد المدن الفاضلة الطوباوية أو عن طريق «التنقيب في التاريخ القديم»، فإن من الصحيح كذلك أن فحوى ما كان حقيقة في لحظة ما، وكان مجرد حلم في حال أخرى، هما سواء بسواء. ليس هناك من مهربٍ من الحقيقة المهمة جداً من الناحية السياسية وهي أنّه في اللحظة التاريخية ذاتها على وجه التقريب تمت الإطاحة بشكل الحكومة الملكية المتمتع بقدسية القِدم وجرى إنشاء جمهوريات على كلا الجانبين من المحيط الأطلسي.

بيد أن مما لا نزاع فيه أن ثقافة الكتب والتفكير بمفاهيم، وكلاهما كان من العيار الثقيل، قد أشادا الإطار للجمهورية الأمريكية، كما أنّ من الصحيح كذلك القول بأن هذا الاهتمام بالفكر والنظرية السياسيين قد جف تماماً بعد أن أنجزت المهمة في الحال[2]. إني أظن، كما أشرت سابقاً، أن فقدان هذا الاهتمام النظري البحت المزعوم بقضايا سياسية لم يكن هو «عبقرية» التاريخ الأمريكي، بل على العكس، إنّه كان السبب الرئيسي الذي جعل الثورة الأمريكية تبقى عقيمة من حيث السياسات العالمية. وللسبب نفسه، فإني أميل إلى الظن بأن المقدار الكبير من الاهتمام النظري والفكر المفاهيمي الذي أغدق على الثورة الفرنسية

---

(2) انظر: William Seal Carpenter, *The Development of the American Political Thought* (Princeton: University Press, 1930), p. 164.

إذ يقول وهو على صواب: «لا توجد نظرية سياسية أمريكية بشكل مميز. إن العون من النظرية السياسية كان قد تمّ السعي إليه مراراً في بداية تطورنا المؤسسي».

من قبل المفكرين والفلاسفة الأوروبيين كان هو الذي أسهم بشكل حاسم في نجاحها على مستوى العالم على الرغم من نهايتها الكارثية.

إن الإخفاق الأمريكي في تذكر الماضي يمكن إرجاعه إلى هذا الإخفاق الحاسم في فكر ما بعد الثورة[3]، إذ لو كان صحيحاً أن الفكر بأجمعه يبدأ بالتذكر، فإن من الصحيح كذلك أنّه ما من ذكرى تبقى آمنة إلا إذا جرى تكثيفها وتقطيرها لجعلها إطاراً لأفكار مفاهيمية تستطيع بداخلها أن تزاول نفسها. إن التجارب وكذلك الحكايات التي تنشأ مما يقوم به الإنسان وما يتحمله من الأحداث

(3) إن الطريقة الأبسط وربما الأكثر تقبلاً لتتبع هذا الإخفاق في تذكر الماضي هي تحليل علم التاريخ الأمريكي لما بعد الثورة. صحيح «أن ما حدث بعد الثورة هو. انتقال التركيز [من المتطهرين] إلى التركيز على الحجاج، مع انتقال الفضائل كلها المرتبطة تقليدياً بالآباء المتطهرين إلى الحجاج الأكثر قبولاً»، انظر: Wesley Frank Craven, *The Legend of the Founding Fathers* (New York: New York University Press, 1956), p. 82.

بيد أن هذا الانتقال في التركيز لم يكن دائمياً، كما أنَّ علم التاريخ الأمريكي قد تحول شيئاً فشيئاً إلى التأكيد قبل الثورة على مذهب التطهير بصفته التأثير الحاسم في السياسات وقواعد الأخلاق الأمريكية، اللهم إلا إذا كان ذلك العلم قد هيمنت عليه تماماً فئات أوروبية، وماركسية خاصة، فأنكرت أن ثورة قد حدثت في أمريكا. وبعيداً تماماً عن مزايا هذه القضية، فإن هذا الثبات العنود قد يكون راجعاً، جزئياً، إلى حقيقة أن المتطهرين، على عكس الحجاج ورجال الثورة، كانوا معنيين بعمق بتاريخهم؛ كانوا يعتقدون أنّهم، حتّى إذا خسروا، فإن روحهم لا تكون قد فقدت طالما كانوا يعرفون كيف يتذكرون الماضي. وهكذا كتب كوتون ميثر (Cotton Mather): «إني سأعتبر بلادي قد خسرت في خُسران المبادئ البدائية والتطبيقات البدائية التي كانت قد أنشئت عليها في البداية: ولكن المؤكّد أن إحدى الطرق الحسنة لتجنب الخسران هو القيام بعمل شيء ما. لأن قضية الظروف المحيطة بالتأسيس والتشكيل لهذه البلاد والحفاظ عليها بعد ذلك ستسّلم بتجرد إلى الأجيال القادمة»، انظر: Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana: Or, the Ecclesiastical History of New-England,* From its First Planting, in the Year 1620, unto the Year of our Lord, 1698 ([n. p.]: [n. pb.], 1694), Book 2, 8-9.

والحوادث، تغوص مرة أخرى في أعماق العقم الكامن في الكلمة الحية والفعل الحي إلا إذا جرى الحديث عنها مراراً وتكراراً. إن الذي ينقذ شؤون البشر الفانين من عقمهم الكامن ما هو إلا هذا الكلام المتواصل عنهم، والذي بدوره يظل عقيماً إلا إذا انبثقت عنه مفاهيم معينة ومعالم معينة لإرشاد الصلة والتذكر في المستقبل[4]. على أي حال، كانت النتيجة للبغض «الأمريكي» الشديد للفكر المفاهيمي أن تفسير التاريخ الأمريكي قد استسلم منذ توكفيل، إلى نظريات كانت جذور التجربة فيها تقع في مكان آخر، إلى أن اظهرت هذه البلاد في قرننا الحالي ميلاً مستهجناً للاستسلام لِكُلّ بدعة وخدعة كان انحلال النسيج الاجتماعي والسياسي الأوروبي قد رفعها إلى منزلة ثقافية رفيعة بعد الحرب العالمية الأولى.

إن التضخيم الغريب، والتشويه أحياناً، للهراء شبه العلمي - وعلى الأخص في العلوم الاجتماعية والنفسانية - ربما يكون راجعاً إلى أن تلك النظريات ما إن عبرت الأطلسي، حتى فقدت أساسها الواقعي وكذلك الحدود التي يفرضها المنطق السليم. ولكن السبب الذي جعل أمريكا تظهر مثل هذا التقبّل الجاهز لأفكار متكلّفة وآراء غريبة هو أن العقل الإنساني يحتاج إلى مفاهيم إذا أراد أن يقوم بوظيفته على الإطلاق؛ لذا فإنه سيقبل بِكُلّ شيء كلّما كانت مهمته الأساسية، وهي الفهم الكلي للواقع والتعامل معه، معرضة لخطر التفريط بها.

(4) من الممكن أنَّ نرى في روايات وليام فولكنر (William Faulkner) كيف أن مثل هذه المعالم لإرشاد الصلة والتذكر في المستقبل تنبثق من هذا الكلام المتواصل بشكل جمل قصيرة منفردة وأقوال مأثورة مكثفة وليس بشكل مفاهيم. إن طريقة فولكنر الأدبية هي طريقة «سياسية» جداً، وليست فحوى رواياته، وقد ظلّ فولكنر بنظري هو الكاتب الوحيد الذي استخدم هذه الطريقة على الرغم من تقليده في ذلك من قبل كتاب متعددين.

إن الذي فقد من خلال إخفاق الفكر والذاكرة كان، على ما هو واضح، الروح الثورية. وإذا تركنا جانباً الدوافع الشخصية والأهداف العملية وأخذنا نماهي الروح بالمبادئ التي ألهمت في الأصل رجال الثورات على جانبي الأطلسي فيجب علينا أن نقر أن عرف الثورة الفرنسية ـ وهو العرف الثوري الوحيد الذي له نتيجة تذكر ـ لم يحمهم بأفضل مما حمتهم الاتجاهات الليبرالية، والديمقراطية، والمناهضة للثورة وللفكر السياسي في أمريكا[5]. لقد ذكرنا هذه المبادئ سابقاً وسميناها، اتّباعاً للغة القرن الثامن عشر السياسية، حرية عامة وسعادة عامة وروحية عامة. أما الذي بقي منها في أمريكا، بعد أن طوى النسيان الروح الثورية، فهو الحريات المدنية والرفاه الفردي لأكبر عدد من الناس، والرأي العام بصفته القوة الأعظم التي تحكم مجتمعاً ديمقراطياً نفعياً.

إن هذا التحول يماثل بشكل دقيق غزوة المجتمع للميدان العام؛ لكأن المبادئ السياسية الأصلية قد ترجمت إلى قيم اجتماعية. ولكن هذا التحول لم يكن ممكناً في الأقطار التي تأثرت بالثورة الفرنسية، ففي مدرستها تعلم الثوريون أن المبادئ الأولى ذات الإلهام قد نقضتها القوة المجردة النابعة من الحاجة والعوز، كما أنّهم تخرجوا منها وهم يحملون قناعة راسخة بأن الثورة ذاتها هي التي

(5) كلّما كان الفكر السياسي الأمريكي ملتزماً بالأفكار والمثل العليا الثورية، فهو إما كان يحذو حذو الاتجاهات الثورية الأوروبية، وهي نابعة من تجربة الثورة الفرنسية وتفسيرها، وإما كان يستسلم للميول الفوضوية التي كانت شديدة الوضوح في الحال المبكرة للرواد التي لم يكن فيها وجود للقانون. (من المفيد تذكير القارئ مرة أخرى بقضية جون آدمز الواردة في هامش رقم 35 من الفصل الثالث من هذا الكتاب). إن حالة عدم وجود القانون هذه كانت، كما أشرنا سابقاً مناهضة للثورة فعلياً، وموجهة ضدّ رجال الثورة، ومن الممكن في سياق بحثنا، تجاهل كلا التوجهين الثوريين المعروفين.

كشفت تلك المبادئ على حقيقتها ـ كومة من سقط المتاع. إن شجب «سقط المتاع» هذا بصفته تحيّزاً يصدر عن الطبقات الوسطى الدنيا كان أمراً سهلاً للغاية بالنسبة إليهم لأنه كان من الصحيح فعلاً أن المجتمع قد احتكر تلك المبادئ وحرّفها إلى «قيم». إنّهم، وقد استحوذت عليهم على الدوام العجالة المستميتة «للمسألة الاجتماعية»، أي مشهد الحشود من الفقراء الذين يظنون أن كلّ ثورة هي قمينة بأن تحررهم، قد أمسكوا بثبات وربما بشكل يتعذر اجتنابه، بأشد حوادث الثورة الفرنسية عنفاً، وهم يأملون بأن العنف سيقهر الفقر. وما هذه إلا نصيحة تصدر عن اليأس، إذ لو أنّهم أقروا بأن الدرس الأشد وضوحاً الذي يمكن تعلّمه من الثورة الفرنسية هو أن الرعب باعتباره وسيلة لتحقيق السعادة قد أدى بالثورات إلى مصيرها المحتوم، وكذلك كان عليهم أن يقروا بأنه ما من ثورة، ما من أساس لكيان سياسي جديد، هو أمر ممكن حين تكون الجماهير مثقلة بالشقاء والبؤس.

كان رجال الثورات في القرنين التاسع عشر والعشرين، على عكس رجال الثورات الذين سبقوهم في القرن الثامن عشر، كانوا رجالاً مستميتين، كما أنَّ سبب الثورة، بالنتيجة، قد فتن غيرهم من المستميتين أكثر فأكثر، ونعني بهم «جنساً تعيساً من السكان.. الذين كانوا، خلال الهدوء لحكومة اعتيادية، قد أُهبطوا إلى دون مستوى البشر، إلا أنّهم، إبّان المشاهد العاصفة للعنف الأهلي، قد يبرزون عائدين إلى الطبيعة البشرية فيولون قوةً متفوقة لأي طرف من الأطراف التي قد يشاركون بأنفسهم معها»[6]. إن كلمات ماديسون

(6) انظر: J. E. Cooke, ed, *The Federalist* (Cleveland, New York: Meridian Books, 1961), no. 43.

هذه هي من الصدق بمكان، سوى أن علينا أن نضيف، إذا أردنا تطبيقها على موضوع الثورات الأوروبية، أن هذا الخليط من التعساء ومن الذين هم أسوأ حالاً قد واتتهم فرصتهم لبلوغ «الطبيعة الإنسانية» مرة أخرى، وذلك انطلاقاً من يأس الفئة الأفضل حالاً الذين لا بدّ أنّهم قد أدركوا، بعد كوارث الثورة الفرنسية، أن جميع الظروف كانت ضدهم، ومع ذلك لم يسعهم التخلي عن سبب الثورة وعلّتها ـ لأنهم كانوا من جهة مدفوعين بشعور الشفقة وبحسّ العدالة المحبط عميقاً وباستمرار، ولأنهم من جهة أخرى كانوا هم كذلك يعرفون «أن العمل وليس الراحة هو الذي يكوّن متعتنا». وبهذا المعنى، فإن القول الفصل لتوكفيل، وهو: «في أمريكا لدى الناس آراء وعواطف عن الديمقراطية؛ في أوروبا لم تزل لدينا عواطف وآراء عن الثورة»[7]، قد ظلّ قولاً ساري المفعول في قرننا الحالي. ولكن هذه العواطف والآراء قد أخفقت كذلك في الحفاظ على الروحية الثورية لسبب بسيط هو أنّها عواطف وآراء لم تصور هذه الروحية قط؛ على العكس، فإن مثل هذه العواطف والآراء التي انطلقت من عقالها إبان الثورة الفرنسية، هي بالضبط التي خنقت، حتى في ذلك الوقت، الروحية الأصلية للثورة، أي مبادئ الحرية العامة، والسعادة العامة، والروحية العامة التي كانت بالأصل هي التي ألهمت القائمين بها.

يبدو من الناحية التجريدية والسطحية، أن من السهولة بمكان أن نحدد الصعوبة الرئيسيّة التي تحول دون وصولنا إلى تعريف مقبول للروحية الثورية من دون الاعتماد حصراً، كما فعلنا سابقاً، على لغةِ

(7) في: Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Edited by J. P. Mayer and Max Lerner; a New Translation by George Lawrence (London; Glasgow: Collins, 1968), vol. 2, p. 256.

صيغت قبل الثورات. إن روحية الثورة من حيثُ إنَّ الحدث الأعظم في كلّ ثورة من الثورات هو فعل التأسيس، تتضمن عنصرين هما على ما يبدو لنا عنصران لا يتوافقان، لا بل هما متناقضان. إن فعل التأسيس للكيان السياسي الجديد، فعل التصميم للشكل الجديد للحكومة، ينطوي على اهتمام خطير بالاستقرار والدوام للهيكل الجديد من جهة أخرى، فإن الخبرة التي على الذين ينهمكون في هذا العمل الخطير أن يمتلكوها هي الوعي المنتعش بالطاقة الإنسانية للابتداء ببداية، هي المعنويات العالية التي صاحبت دائماً ولادة شيء جديد على الأرض. ولعل كون هذين العنصرين، الاهتمام بالاستقرار وروحية الجديد، قد أصبحا على طرفي نقيض في الفكر السياسي واللغة السياسية ـ أحدهما يعتبر متماهياً مع المذهب المحافظ والآخر مدعى عليه بكونه المحتكر للمذهب الليبرالي التقدّمي ـ فهو أمر يجب الإقرار بأنه من سمات ضياعنا. وعلى كلّ حال فما من شيء يفرط بالفهم للقضايا السياسية، وما يجري بشأنها اليوم من نقاش ذي معنى أكثر من ردود الفعل الفكرية الآلية التي تكيّفها المعتقدات المطروقة الدروب والتي نشأت جميعها أثناء ظهور الثورة وعقبها. ذلك أن مفرداتنا اللغوية السياسية يرجع تاريخها إما إلى العصور القديمة الأصيلة، الرومانية والإغريقية، وإما يمكن الرجوع بها بشكل قطعي إلى ثورات القرن الثامن عشر، وإن هذا لا يعتبر غير ذي صلة بالموضوع بأي شكل من الأشكال. بعبارة أخرى، وبالقدر الذي تعتبر فيه مصطلحاتنا السياسية حديثة حقاً، فهي ثورية بالأصل. كما أنَّ السمة الرئيسيّة لهذه المفردات الثورية العصرية هي على ما يبدو تنطق دائماً بثنائيات من الأضداد ـ اليمين واليسار، الرجعي والتقدّمي، مذهب المحافظة ومذهب الليبرالية، وهذه قلة منها نذكرها كيفما اتفق. أما إلى أي مدى غدت بنية التفكير هذه راسخة في قيام الثورات، فمن الممكن أن نراه على خير وجه حين نراقب التطور في

المعنى الجديد الذي يعطى لمصطلحات قديمة، مثل الديمقراطية والأرستقراطية؛ ذلك أن فكرة ديمقراطيين مقابل أرستقراطيين لم تكن موجودة قبل الثورات. ومن المؤكّد أن هذه الأضداد تجد أصلها، وفي النهاية مبرّرها، في التجربة الثورية بأسرها، ولكن المقصود بالأمر هو أن هذه الأضداد في فعل التأسيس لم تكن أضداداً بصفة حصرية متبادلة، بل كانت وجهين للحدث ذاته، ولم يحدث إلا بعد أن بلغت الثورات نهايتها، بالنجاح أو الهزيمة، أن افترقت الأضداد بعضها عن البعض الآخر وتصلبت في معتقدات وأخذ بعضها يتعارض مع البعض الآخر.

ومن حيث المصطلحات، فإن الجهود المبذولة لاسترجاع الروحية الضائعة للثورة يجب أن تكمن في المحاولة للتفكير معاً وجمع ما تقدّمه لنا مفرداتنا اللغوية الحالية جمعاً ذا معنى وبما تفيد به هذه المفردات من معاني التعارض والتناقض. ولهذا الغرض، فإن من المفيد أن نوجه اهتمامنا مرة أخرى إلى الروحية العامة والتي سبقت في ظهورها الثورات كما رأينا، وأعطت ثمارها النظرية الأولى في كتابات جيمس هارينغتون، ومونتيسكيو وليس في كتابات لوك وروسو.

صحيح أن الروحية الثورية قد ولدت إبّان الثورات وليس قبل حدوثها، ولكننا لن نقوم بالبحث عبثاً عن تلك الممارسات العظيمة في الفكر السياسي، المعاصرة عملياً للعصر الحديث، والتي من خلالها هيّأ البشر أنفسهم لحدثٍ لم يكن بوسعهم التنبوء بحجمه الكبير الحقيقي.

إن هذه الروحية للعصر الحديث كانت منشغلة منذ البداية بالاستقرار والديمومة لميدان دنيوي، علماني بحت، الأمر الذي يعني في ما يعنيه أن صيغتها السياسية تتناقض بشكل صارخ مع ما هو

متداول من آراء في الأوساط العلمية والفلسفية وحتى الفنية، وكلها معنية بالجدة بحدّ ذاتها أكثر مما هي معنية بأي شيء آخر. بعبارة أخرى، إن الروحية السياسية للحداثة كانت قد ولدت حين لم يعد البشر على قناعة بأن الإمبراطوريات إنّما تنهض وتسقط بتغيير سرمدي؛ لكأن البشر رغبوا بإنشاء عالم يمكن أن يدوم إلى الأبد، وذلك لأنهم كانوا يعرفون مدى الجدة في كلّ شيء كان عصرهم يحاول القيام به.

لذلك، فإن الشكل الجمهوري للحكومة قدم نفسه للمفكرين السياسيين لما قبل الثورة لا بسبب طابعه المتسم بالمساواة بين البشر، بل بسبب ما ينطوي عليه من ديمومة طويلة، إذ إنَّ المساواة المربكة للجمهوريين في حكومة ديمقراطية بدأت منذ القرن التاسع عشر. إن هذا يفسر كذلك الاحترام الكبير المثير للدهشة الذي أظهره القرنان السابع عشر والثامن عشر إلى سبارطة وفينيسيا، وهما جمهوريتان كانت فيهما حكومات أكثر استقراراً ودواماً من غيرها في التاريخ المسجل، وهذه كانت الميزة الأساسية للجمهوريتين المذكورتين. ولذلك أيضاً نجد ذلك الولع اللافت لرجال الثورات بـ «مجلس الشيوخ»، وهي كلمة أطلقوها على مؤسسات لا تشترك بشيء مع النموذج الروماني أو حتى مع النموذج الفينيسي ولكنهم كانوا مغرمين بها، لأنها أوحت لعقولهم استقراراً لا مثيل له يقوم على السلطة[8]. وحتى الحجج المعروفة جيداً التي أبداها الآباء المؤسسون ضدّ الحكومة الديمقراطية لم تأت أبداً على ذكر طابعها

(8) كان لفينيسيا منذ عصر النهضة، شرف المصادقة على النظرية القديمة الخاصة بشكلٍ مختلط للحكومة، قادر على إيقاف دورة التغيير. إن تقدير عظم الحاجة للإيمان بمدينة خالدة في ذلك الوقت يمكن قياسه بالمفارقة المتمثلة بأن فينيسيا غدت نموذجاً للديمومة في أيام انحلالها بالذات.

المتسم بالمساواة بين البشر، وكان اعتراضهم عليها ينصب على أنَّ التاريخ القديم ونظرياته يثبت الطبيعة «المضطربة» للديمقراطية وعدم استقرارها - فالديمقراطيات كانت على العموم في قصر عمرها كالعنف في وفاتها»[9] - كما يثبت تقلّب مواطنيها، وافتقارهم الروحية العامة، واستعدادهم للانجراف بتيار الرأي العام ومشاعر الجماهير، لذلك «فليس هناك سوى هيئة دائمة يمكنها أن توقف تهوّر الديمقراطية عند حدّ»[10]، فالديمقراطية إذاً كانت بالنسبة إلى القرن الثامن عشر عبارة عن شكل من أشكال الحكومة، ولم تكن عقيدة ولا تعبيراً عن تفضيل طبقي، كما أنّها كانت ممقوتة لأن الرأي العام كان معهوداً إليه الحكم في حين أن الروح العامة هي التي كان ينبغي لها أن تسود، أما العلامة على هذا الضلال فقد كان إجماع عموم المواطنين: ذلك أنّه «حين يمارس الناس إجهاد عقولهم ببرودة وحرية بشأن أنواع متعددة من القضايا المتميزة عن بعضها بعضاً، فلا مناص من أن يتوصلوا إلى آراء مختلفة حول عددٍ منها. أما إذا كانت تتحكم بهم عاطفة مشتركة فإن آراءهم، إذا كانت ستدعى كذلك، ستكون متشابهة»[11]. هذا النصّ جدير بالملاحظة من نواحٍ متعددة. إن بساطته خداعة بعض الشيء من حيث إنها ناشئة عن معارضة

---

(9) انظر: *The Federalist*, no. 10.

(10) انظر هاميلتون (Hamilton) في كتاب: Jonathan Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, 5 vols., as Recommended by the General Convention at Philadelphia, 1787: Together with the Journal of the Federal Convention, Luther Martin's Letter, Yates's Minutes, Congressional Opinions, Virginia and Kentucky Resolutions of 98-99, and Other Illustrations of the Constitution (Philadelphia: J. B. Lippincott & Co., 1861), vol. 1, p. 422.

(11) انظر: *The Federalist*, no. 50.

«مستنيرة» للعقل والعاطفة والتي لا تنيرنا كثيراً عن الموضوع الكبير الخاص بالقدرات الإنسانية، مع أنّها ذات ميزة عملية عظيمة هي أنّها تتجاوز ملكة الإرادة ـ وهذه أخطر المفاهيم الحديثة وأشدها سوء فهم وأكثرها خداعاً[12]. ولكن هذا لا يعنينا هنا؛ إن الأهم في سياق بحثنا أن هذه الجمل تلمّح على أقل تقدير إلى عدم التوافق الحاسم بين الحكم بواسطة «رأي عام» يصدر بالإجماع وحرية الرأي، ذلك أن حقيقة الأمر هي أنّه من غير الممكن على الإطلاق تأليف رأي عندما تغدو الآراء كلها متشابهة. وبما أنّه لا يوجد أحد يستطيع أن يؤلّف رأيه من دون الاستفادة من مجموعة كبيرة من الآراء التي يحملها آخرون، فإن الحكم بواسطة رأي عام أمر يعرض للخطر آراء القلة التي تستطيع ألا تشارك فيه.

إن هذا هو أحد أسباب السلبية العقيمة لِكُلّ الآراء التي تعارض نظاماً استبدادياً جرت المناداة به شعبياً. إن صوت البعض يفقد كلّ قوته ومعقوليته في مثل هذه الظروف ليس فقط بسبب القوة البالغة للسواد الأعظم؛ فالرأي العام، بحكم إجماعه، يستنفر معارضة

(12) إن هذا هو بالطبع، ليس لإنكار أن الإرادة ترد في خطب الآباء المؤسسين وكتاباتهم. ولكن، بالمقارنة مع العقل والعاطفة والقوة فإن ملكة الإرادة تؤدي دوراً صغيراً جداً في فكرهم وفي مفردات مصطلحاتهم. إن هامتلون الذي يستخدم الكلمة أكثر من الآخرين، قد تكلّم بصورة ذات مغزى عن «إرادة دائمة» - وهذا في الواقع تناقض مع المصطلحات - وكان يعني بذلك لا أكثر من مؤسسة «قادرة على مقاومة التيار الشعبي»، انظر: John Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, 10 vols. (Boston: Little, Brown and Company, 1851-1865), vol. 2, p. 415.

والظاهر أن الذي أراده هو الديمومة، وأن كلمة «إرادة» قد استخدمت بشكل غير دقيق، إذ لا يوجد ما هو أقل دواماً وأقل احتمالاً بإقامة ديمومة من الإرادة. وعند قراءة مثل هذه الجمل في ضوء المصادر الفرنسية المعاصرة سيلاحظ المرء أن الفرنسيين كانوا، في ظروف مشابهة، سيطالبون ليس «بإرادة دائمة» بل «بإرادة إجماع» للأمة. إن تصاعد مثل هذا الإجماع كان بالضبط هو ما أراد الأمريكيون تجنبه.

إجماعية وبالنتيجة يقضي على الآراء الصحيحة في كلّ مكان.

إن هذا هو السبب الذي دعا الآباء المؤسسين إلى أن يساووا بين حكم يقوم على رأي عام والاستبداد. إن الديمقراطية بهذا المعنى كانت بالنسبة إليهم شكلاً جديداً من آخر طراز للطغيان. من هنا، فإن مقتهم للديمقراطية لم ينبع من خوفهم القديم من الفسق والفجور أو من احتمال نشوب خصام طائفي بل من تخوفهم من عدم الاستقرار لحكومة خالية من الروح العامة وتترنح بفعل «عواطف» الإجماع.

إن النظام الذي صمم بالأصل ضدّ الحكم بواسطة الرأي العام أو الديمقراطية كان مؤسسة مجلس الشيوخ. وعلى خلاف الرقابة القضائية التي تفهم بشكل عام على أنّها «الإسهام الفريد الذي قدمته أمريكا إلى علم الحكومة»[13]، فإن الجدة والفذاذة لمجلس الشيوخ الأمريكي قد جعلتا من الصعب تحديده، إذ من جهة لم يتم القرار بأن الاسم القديم كان اسماً مغلوطاً، ومن جهة أخرى أن الغرفة الأعلى كانت تشبَّه في الحال بمجلس للوردات في حكومة إنجلترا. إن الانحطاط السياسي لمجلس اللوردات في حكومة إنجلترا خلال القرن التاسع عشر، وهو نتيجة حتمية لتنامي المساواة الاجتماعية، يكفي للبرهنة على أنَّ مؤسسة كهذه لا يمكن أبداً أن تكون ذات معنى في بلاد لا يوجد فيها أرستقراطية وراثية، أو في جمهورية تصرّ على «تحريم مطلق للألقاب الشرفية»[14]. كما أنَّ الأمر لم يكن تقليداً

(13) انظر: Carpenter, *The Development of the American Political Thought*, p. 84.

وهو ينسب هذه البصيرة إلى ماديسون.

(14) إن السابقة الوحيدة لمجلس الشيوخ الأمريكي التي تردّ في البال هي» مجلس الملك»، غير أن وظيفته كانت تقديم النصح وليس إبداء الرأي. كما أنَّ مؤسسة للنصح غير =

للحكومة الإنجليزية، بل كان يرجع إلى التبصر الأصيل جداً بشأن دور الرأي في الحكومة والذي أوحى للمؤسسين الإضافة إلى المجلس الأدنى، الممثلة فيه «تعددية المصالح»، غرفةً أعلى مكرّسة كلياً لتقديم الرأي، والذي عليه «تقوم الحكومات كلها» في نهاية المطاف[15]. إن تعددية المصالح وتنوع الآراء كلاهما يعد من سمات «الحكومة الحرة». إن تمثيلهما العام يكوّن جمهورية متميزة عن ديمقراطية، حيث يقوم «عدد صغير من المواطنين. بالتجمع وإدارة الحكومة شخصياً». ولكن حكومة تمثيلية، وفقاً لرجال الثورة، هي أكثر من أداة تقنية لحكومةٍ ضمن عدد كبير من السكان. إن اقتصارها على هيئة صغيرة ومختارة من المواطنين من شأنه أن يجعل الهيئة بمثابة المصفّي العظيم للمصلحة والرأي معاً، وأن يحمي «ضدّ الارتباك الذي ينجم عن الدهماء».

إن المصلحة والرأي هما ظاهرتان سياسيتان مختلفتان تماماً. إن المصالح من الناحية السياسية، لا تكون ذات اعتبار إلا إذا كانت مصالح لمجموعات، ولغرض تنقية مثل هذه المصالح، فإن ما يفي بذلك أن تكون المصالح ذاتها ممثلة بشكل يحمي طبيعتها المتحيزة في الظروف كافة، وحتى في الظرف الذي يتصادف فيه أن تكون مصلحة مجموعة واحدة هي مصلحة الأغلبية. أما الآراء فهي، على العكس، لا تعود إلى مجموعات قط بل إلى أفراد حصراً، والذين «يمارسون إنهاك عقولهم ببرود وحرية»، وليس هناك من كثرة كاثرة،

= موجودة في الحكومة الأمريكية كما ينصّ عليها الدستور. أما الدليل على أن النصح هو أمر مطلوب في الحكومة، بالإضافة إلى الرأي، فيمكن العثور عليه في «هيئات الخبراء» التي أسسها كلّ من روزفلت (Roosevelt) وكينيدي (Kennedy).

(15) للاطلاع على «تعددية المصالح»، انظر: *The Federalist*, no. 51.
وعلى أهمية «الرأي»، انظر المصدر المذكور، رقم 49.

سواءً كانت جزءاً من المجتمع أو كانت المجتمع بأسره، ستكون قادرة على تكوين رأي على الإطلاق. إن الآراء إنما تنشأ كلّما اتّصل الناس بحرية أحدهم مع الآخر وكان لهم الحق بالتعبير عن وجهات نظرهم علناً؛ ولكن وجهات النظر هذه، بتنوعها الذي لا حصر له، تكون بحاجة أيضاً على ما يبدو إلى تنقية وإلى تمثيل، ولقد كانت وظيفة مجلس الشيوخ بالأصل هي أن يكون هذا المجلس «الواسطة» التي من خلالها يجب أن تمر الآراء العامة كلها[16]. ومع أن الآراء إنّما يكوّنها الأفراد، ويجب أن تظل كما كانت ملكاً لهم، إلا أنّه لا يوجد فرد واحد ـ لا الحكيم الذي تحدث عنه الفلاسفة ولا العقل الذي يتكون بعناية إلهية، وهي من صفات رجال عصر التنوير جميعهم ـ بوسعه على الإطلاق أن يكون أهلاً لمهمة نخل الآراء بوضعها في منخل الذكاء لفصل الرأي العشوائي عن الرأي الذي له خاصيته، وبذلك ينقيها لتكون وجهات نظر عامة، ذلك «أن عقل الإنسان، كالإنسان نفسه، خجول ومتحفظ حين يترك وحيداً، ويكتسب ثباتاً وثقة بنسبة ما لدى الأفراد الذين له صلة بهم»[17]. وبما أن الآراء تتكون وتختبر بعملية مقايضة رأي ضدّ رأي، فإن اختلافات الآراء لا يمكن أن تسوّى إلا بإمرارها من خلال واسطة مؤلّفة من هيئة من أعضاءٍ يجري اختيارهم لهذا الغرض. إن هؤلاء الأعضاء ليسوا بذواتهم حكماء، مع أن غرضهم المشترك هو الحكمة، الحكمة في ظلّ حالات من ضعف العقل الإنساني وتعرضه للخطأ.

ومن الناحية التاريخية، فإن الرأي ـ وصلته بالميدان السياسي عموماً ودوره في الحكومة خصوصاً ـ كان قد اكتشف في حدث

---

(16) المصدر نفسه، رقم 10.

(17) المصدر نفسه، رقم 49.

الثورة ذاته وفي مسارها. وهذا، بالطبع، أمر لا يثير الاستغراب. إن الحقيقة التي مفادها أن السلطة تقوم في التحليل النهائي على الرأي إنّما تتكشف بشكل قوي عند حدوث رفض عمومي لإطاعة الشعائر بشكل مفاجئ وغير متوقع، فيتحول بعدئذ إلى ثورة. وبالتأكيد أن هذه اللحظة ـ ولعلها أكثر اللحظات إثارة في التاريخ ـ تفتح الأبواب واسعةً للدهماء من كلّ الأنواع والألوان، ولكن ما الذي تشهد به حتى الزعامة الثورية سوى حاجة الأنظمة كلها، قديمها وحديثها «إلى أن تقوم على رأي؟» إن القوة الإنسانية، بخلاف العقل الإنساني، ليست فقط «خجولة ومتحفظة حين تترك وحيدة»، أنّها ببساطة غير موجودة إلا إذا اعتمدت على الآخرين؛ فالملك القوي جداً، أو المستبد غير المكترث بشيء، كلاهما يكون عاجزاً إذا لم يطعه أحد، أي لم يساعده من خلال الطاعة؛ ذلك أن الطاعة والمساعدة هما في السياسة، سواء بسواء. إن الرأي كان قد اكتشف من كل من الثورتين الفرنسية والأمريكية، ولكن الأخيرة وحدها عرفت كيف تبني مؤسسة دائمية لغرض تكوين الآراء العامة في داخل هيكل الجمهورية ذاته، الأمر الذي يبين مرة أخرى المرتبة العليا لإبداعها السياسي. أما ماذا كان البديل فهو ما نعرفه جيداً من مسار الثورة الفرنسية ومسار الثورات التي أعقبتها، ففي تلك الحالات كلها نجد أن فوضى الآراء غير الممثلة وغير المصفّاة، الفوضى التي تحدث بسبب عدم وجود واسطة لتمرير تلك الآراء، تتبلور في أنواع مختلفة من الأحاسيس الجماهيرية المتضاربة تحت ضغط الحاجة الملحة، بانتظار «رجل قوي» لكي يشكل منها «رأياً عاماً» إجماعيا يقضي على الآراء كلها. لقد كان البديل، في حقيقة الأمر، هو الاستفتاء، تلك المؤسسة الوحيدة التي تماثل حكم الرأي العام المطلق العنان؛ وكما أنَّ الرأي العام هو زوال الآراء، فإن الاستفتاء يضع نهاية لحق المواطنين بالتصويت وبالاختيار وبالسيطرة على حكومتهم.

إن مؤسسة مجلس الشيوخ تضاهي من حيث الجدِّة والفرادة، اكتشاف الرقابة القضائية كما تمثلها مؤسسة المحكمة العليا. ولم يبق من الناحية النظرية، إلا أن نلاحظ أنّه بهذين المكتسبين من مكتسبات الثورة ـ وهما مؤسسة دائمة للرأي ومؤسسة دائمة للقضاء ـ بلغ الآباء المؤسسون مبلغاً يفوق إطارهم المفاهيمي والذي هو بالطبع يسبق زمن الثورة. إنهم بذلك قد استجابوا للأفق المتوسع الذي فتحته لهم تجارب الحدث نفسه، ذلك أن المفاهيم الأساسية الثلاثة التي دار حولها الفكر ما قبل الثوري، ولم تزل من الناحية النظرية تهيمن على المساجلات الثورية، وهي القوة والعاطفة والعقل، قد عملت على النحو الآتي: إن قوة الحكومة يفترض فيها السيطرة على عاطفة المصالح الاجتماعية وأن تكون بدورها مسيطراً عليها بالعقل الفردي. إن الرأي وإصدار الأحكام، في هذا البرنامج، هما من بين ملكات العقل، ولكن المسألة هي أن هاتين الملكتين العقلانيتين، الأكثر أهمية سياسياً قد جرى تجاهلهما كلياً في عرف الفكر السياسي والفلسفي. ومن الواضح أنّه لم يكن الاهتمام النظري أو الفلسفي ما جعل رجال الثورة يدركون أهمية تلك الملكات. إنّهم ربما تذكروا بشكل غير جلي الضربات القاسية التي كان قد وجهها بارمينيدس أولاً ومن بعده أفلاطون لسمعة الرأي، والذي صار يفهم منذ ذلك الوقت على أنّه عكس الحقيقة، ولكنهم بالتأكيد لم يحاولوا عامدين إعادة توكيد مرتبة الرأي وسموّه في التسلسل الهرمي للقدرات العقلانية الإنسانية. ويصدق ذلك بشأن ملكة إصدار الأحكام، وهنا علينا أن نرجع إلى فلسفة كانط وليس إلى رجال الثورات إذا أردنا أن نتعلم شيئاً عن طبيعتها الجوهرية ومجالها المدهش في ميدان الشؤون الإنسانية.

إن الذي مكّن الآباء المؤسسين من تجاوز النطاق الضيق

والمقيّد بالعرف لمفاهيمهم العامة هو الرغبة الملحّة لضمان الاستقرار لمخلوقاتهم الجديدة ولتثبيت كلّ عنصر من عناصر الحياة السياسية في «مؤسسة دائمة».

ما من شيء يشير بوضوح إلى أن الثورات قد أبانت الأشواق الجديدة، العلمانية، والحنين للعصر الحديث أكثر من هذا الانشغال الواسع الانتشار بالديمومة، بـ «دولة أبدية» والتي ما فتئ المستوطنون يكررون بأنها ينبغي أن تكون آمنة من أجل «أجيالهم القادمة»، وسيكون من الخطأ اعتبار هذه المطالب شبيهة تماماً بالرغبة البورجوازية في ما بعد بضرورة الإعداد لمستقبل الأبناء والأحفاد. لقد كان وراء تلك الأشواق الرغبة الشديدة بوجود «مدينة أبدية» على الأرض، بالإضافة إلى القناعة بأن «دولة منظمة بشكل صحيح قد تكون، لأي سبب من الأسباب الداخلية، هي بخلود أو طول عمر العالم»[18]. وقد كانت هذه القناعة غير مسيحية، وغريبة بشكل أساسي عن الروحية الدينية للمرحلة كلها التي تفصل نهاية العصر القديم عن العصر الحديث، وبدرجة كبيرة بحيث علينا أن نعود إلى شيشرون لكي نجد ما يشابه ذلك في النظرية والتشديد، ذلك أن الرأي الصادر عن بولس الرسول والقائل: «إنَّ ثمن الإثم هو الموت» إنّما يعكس فقط بالنسبة إلى الفرد ما ذكره شيشرون بأنه كقانون يحكم المجتمعات - Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare; debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit[19].

(18) انظر: Harrington, *James Harrington's Oceana*, pp. 185-186.

(19) انظر: Marcus Tullius Cicero, *De Re Publica* (Zürich: Artemis Edition, 1952), vol. 3, p. 23.

(«وبما أن هيئة سياسية ما يجب أن تكون قد تكونت بشكل معين بحيث يمكن أن تكون أزلية، فالموت بالنسبة إلى المجتمعات هو العقوبة [على خطاياهم]، الموت ذاته الذي يبدو أنّه يبطل العقوبة بالنسبة إلى الأفراد») ومن الناحية السياسية نجد أن السمعة البارزة للعصر المسيحي كانت تتمثل بأن هذه النظرة القديمة للعالم والإنسان ـ لإنسانٍ فانٍ يتحرك في عالم أبدي الوجود ـ قد انعكست: إن البشر بتملكهم لحياة أبدية قد تحرّكوا في عالم أبدي التغيّر، عالم قدره النهائي هو الموت؛ أما السمة البارزة للعصر الحديث، فهي تحوّل هذا العصر مرة أخرى نحو التاريخ القديم بحثاً عن سابقة لانشغاله الجديد بمستقبل العالم الذي صنعه الإنسان على الأرض. ومن البداهي أن علمانية العالم ودنيوية البشر في عصرٍ معين يمكن أن تقاس على أحسن وجه بمدى الأسبقية التي يأخذها الانشغال بمستقبل العالم في عقول البشر على الانشغال بمصيرهم النهائي في الحياة الآخرة. من هنا فقد كانت علامة من علامات علمانية العصر الجديد حيث أخذ الأناس المتدينون جداً يرغبون بحكومة تتركهم وشأنهم لإيجاد خلاصهم الفردي، ويرغبون كذلك «بإقامة حكومة تكون أكثر انسجاماً مع الكرامة الإنسانية وتسليم مثل هذه الحكومة إلى أجيالهم القادمة مع الوسائل التي تضمنها وتحفظها إلى الأبد»[20].

كان هذا، على أي حال، هو الدافع الأعمق الذي يعزوه جون آدمز إلى المتطهرين، أما المدى الذي يمكن أن يكون فيه على صواب هو المدى الذي لم يعد فيه حتى المتطهرون مجرد حجّاج رحالة على الأرض بل كانوا «آباء الحجّاج» ـ مؤسسي المستعمرات

---

(20) انظر: John Adams, «Dissertation on the Canon and the Feudal Law,» in: Adams, *The Works of John Adams, Second President, of the United States*, vol. 3.

ومعهم رهاناتهم ومطالبهم ليس في الدار الآخرة بل في هذه الدنيا، دنيا البشر الفانين.

إن الذي كان حقيقياً بالنسبة إلى الفكر السياسي الحديث، فكر ما قبل الثورة، وكذلك بالنسبة إلى مؤسسي المستعمرات، غدا حقيقياً بدرجة أكبر بالنسبة إلى الثورات وإلى الآباء المؤسسين. لقد كان «الانشغال الحديث بالدولة الأبدية»، هو انشغال واضح للغاية في كتابات هارينغتون[21]، وهو الذي دعا جون آدمز إلى أن يدعو علم السياسة بالعلم «المقدس» الذي تناول «مؤسسات تدوم أجيالاً متعددة»، كما وُجد في مقولة روبسبيار بأن «الموت هو بداية الخلود» ذلك التعريف للتشديد الحديث تحديداً على السياسة، والذي تجلى في الثورات، وجد التعريف الأقصر والأعظم. وعلى مستوى أقل تجلياً ولكنه بالتأكيد ليس أقل أهمية، نجد أن الانشغال بالديمومة والاستقرار يمتد كخط أحمر خلال المناقشات الدستورية، إذ إنّ هاملتون وجيفرسون يقفان على قطبين مختلفين إلا أنّهما مع ذلك ينتميان أحدهما إلى الآخر - فهاملتون يرى إن الدساتير «يجب بالضرورة أن تكون دائمة، وأنها لا يمكنها أن تعد لتغيير محتمل للأمور»[22]، وجيفرسون، وإن كان لا يقل اهتماماً «بالأساس الصلب

---

(21) إني مدينة إلى زيرا فينك (Zera Fink) في دراستها المهمة، انظر: Zera Silver Fink, *The Classical Republicans; an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England* (Evanston: Northwestern University, 1945).

بخصوص دور الانشغال بديمومة الكيان السياسي الذي لعبه في الفكر السياسي في القرن السابع عشر. وتتمثل أهمية دراسة فينك هذه في أنها تبيّن كيف أن هذا الانشغال قد فاق العناية بمجرد الاستقرار، الأمر الذي يمكن تفسيره بالخصام الديني والحروب الأهلية في ذلك القرن.

(22) انظر: Elliot, *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution*, vol. 2, p. 364.

لجمهورية حرة وقابلة للدوام ومدارة إدارة حسنة»، مقتنع اقتناعاً راسخاً بأنه «ما من شيء غير قابل للتغيير سوى حقوق الإنسان الثابتة» لأنها ليست من صنع الإنسان بل من صنع خالقه[23]، لذلك فإن المناقشات عن توزيع السلطة وتوازنها، وهي القضية المركزية في المساجلات الدستورية، كانت لما تزل تدار، جزئياً، بصيغة الفكرة القديمة والخاصة بشكل حكومة مختلط، يجمع العناصر الملكية والأرستقراطية والديمقراطية في الكيان السياسي نفسه، فيكون قادراً بذلك على إيقاف دورة التغيّر السرمدي، أي قيام وسقوط الإمبراطوريات، وتأسيس مدينة خالدة.

إن الرأي الشعبي والرأي المتعلم متفقان على أنّ المؤسستين الجديدتين تماماً للجمهورية الأمريكية، وهما مجلس الشيوخ والمحكمة العليا، يمثلان العنصرين الأكثر «محافظة» في الكيان السياسي، والرأيان دون شكّ صائبان. ولكن السؤال هو: هل إن ما أدّى إلى الاستقرار وأوفى بموضوع الانشغال المبكر والحديث بالديمومة كان كافياً للحفاظ على الروحية التي ظهرت خلال الثورة؟ والجواب بداهةً هو النفي.

2

إن إخفاق فكر ما بعد الثورة في تذكّر الروحية الثورية وفي فهمها من حيث المفاهيم قد سبقه إخفاق الثورة في أن توفر لهذه الروحية مؤسسة دائمة. إن الثورة، اللهم إلا إذا قلنا إنها انتهت بكارثة الرعب، كانت قد بلغت النهاية بإقامة جمهورية هي، وفقاً لرجال

(23) انظر: Thomas Jefferson, *The Complete Jefferson*, Ed. Padover ([New York]: Modern Library Edition, [n. d.]), pp. 295 ff.

الثورات، «الشكل الوحيد للحكومة الذي هو، بشكل أبدي، في حرب علنية أو سرية مع حقوق البشرية»[24]. ولكن، وفي هذه الجمهورية، كما اتضح حالاً، لم يكن هناك من مجالٍ تُرك لممارسة تلك الصفات ذاتها التي كانت فعالة في بنائها. ولم يكن ذلك مجرد سهو، وكأن أولئك الذين كانوا يعرفون جيداً كيف يعدون لقوة الدولة ولحريات مواطنيها، لإصدار الأحكام والرأي، للمصالح والحقوق، قد نسوا ببساطة ما كانوا يعتزون به أكثر من أي شيء آخر، وهو إمكانيات العمل والامتياز المجيد الخاص بكونهم البادئين بشيءٍ جديدٍ تماماً. إنّهم بالتأكيد لم يكونوا يريدون حرمان أبنائهم من هذا الامتياز، ولكنهم ما كان بوسعهم كذلك أن يرغبوا بأن يُحرموا من عملهم الخاص بهم، وإن كان جيفرسون، وهو أكثر المعنيين بهذا التعقيد من غيره، قد ذهب إلى هذا الحد من التطرف. وكان التعقيد بسيطاً للغاية، وكان من الناحية المنطقية غير قابل للحل: فإذا كان التأسيس هو هدف الثورة وغايتها، إذاً فإن الروحية الثورية ليست مجرد روحية البدء بشيء ما جديد، بل هي البداية بشيء دائم ومستمر بالبقاء. إن مؤسسة دائمة تتقمص هذه الروحية وتشجعها على منجزات جديدة ستكون محبطة لذاتها. من هنا يترتب على ذلك لسوء الحظ أنّه ما من شيء يهدد منجزات الثورة بشكل أخطر وأشد من الروحية التي حققتها، فهل يجب أن تكون الحرية، بمعناها الأسمى كحرية للعمل، هي الثمن الذي يدفع من أجل التأسيس؟ إن هذا التعقيد، بمعنى أن مبدأ الحرية العامة والسعادة العامة، والذي من دونه ما كان للثورة أن تحدث أبداً، ينبغي أن يظل امتيازاً لجيل المؤسسين، كان من شأنه أن يؤدي إلى ظهور نظريات روبسبيار

(24) هذا ما قاله جيفرسون في رسالة إلى وليام هانتر (William Hunter)، بتاريخ 11 آذار/ مارس 1790.

اليائسة والمرتبكة بشأن التمييز بين الحكومة الثورية والحكومة الدستورية، وهو ما ذكرناه سابقاً، كما كان من شأنه كذلك أن يكون المبدأ المستحوذ على التفكير الثوري بأسره منذ ذلك الحين.

وفي المشهد الأمريكي كان جيفرسون أكثر الذين أدركوا هذا الخلل الحتمي في هيكل الجمهورية إدراكاً واضحاً، وأشغل باله بشكل عاطفي. إن معاداته بين حين وحين للدستور، وكانت أحياناً معاداة عنيفة، ولا سيّما ضدّ الذين «ينظرون إلى الدساتير بتقديس يتظاهر بالتقوى وكأنها تابوت العهد [عند اليهود] الذي لا يجوز أن يمس لعظم قداسته»[25]، هي معاداة مدفوعة بشعور من الغضب بشأن الظلم، ذلك الغضب الذي كان يجعل جيله وحده قادراً «على البدء بالعالم من جديد». كان واضحاً بالنسبة إليه، كما كان واضحاً بالنسبة إلى بين، أن الأمر هو «غرور محض وادعاء فارغ بالحكم من وراء القبر»؛ وكان الأمر بالإضافة إلى ذلك هو «أسخف الأنظمة الاستبدادية وأوقحها»[26]. وحين قال جيفرسون «إننا حتى الآن لم نبلغ بدساتيرنا حدّ الكمال حتى نغامر بأن نجعلها غير قابلة للتغيير»، فقد أضاف مباشرة إلى ذلك، خوفاً من مثل هذا الكمال المحتمل، يقول: «هل يمكن أن تُجعل غير قابلة للتغيير؟ الجواب برأيي هو كلا»؛ ذلك أنّه في النتيجة الختامية: «ليس هناك من شيء غير قابل للتغيير سوى حقوق الإنسان الثابتة»، وعدّ من بينها الحق بالتمرد والحق بالثورة[27]. وحين وصلته وهو في باريس أنباء التمرد الذي قام

---

(25) في الرسالة إلى صاموئيل كيرشيفال (Samuel Kercheval) بتاريخ 12 تموز/ يوليو 1816.

(26) كلا الجملتين المقتبستين من بين منقولة، الأولى من كتاب *Common Sence* والثانية من كتاب *The Rights of Man*.

(27) في الرسالة الشهيرة إلى الميجور جون كارترايت (John Cartwright)، في 5 حزيران/ يونيو 1824.

به شاي (Shay) في ماساتشوسيتس، فإنه لم ينزعج أبداً وإن كان أقر أن دوافع التمرد «قائمة على أساس الجهل»، ولكنه رحب به بحماسة قائلاً «ندعو اللّه ألا نكون من دون مثل هذا التمرد على مدى عشرين سنة». إن كون الشعب قد أخذ على عاتقه أن ينهض ويعمل كان كافياً بالنسبة إليه، بصرف النظر عما في قضية الشعب من حقّ أو باطل، ذلك «أن شجرة الحرية يجب أن تسقى من وقتٍ إلى آخر بدماء الوطنيين وبدماء الطغاة، فهذه الدماء هي سماد الشجرة الطبيعي»[28]. إن هذه الجمل الأخيرة التي كتبت قبل نشوب الثورة الفرنسية بسنتين وبهذا الشكل الذي لا نظير له في كتابات جيفرسون بعد ذلك[29]، قد تدلنا على الخطل الذي كان لا بدّ له من أن يشوش مسألة الفعل بأسرها في تفكير رجال الثورات.

لقد كان من طبيعة تجاربهم ألا نرى ظاهرة الفعل إلا على صورة هدم وبناء. ومع أنهم كانوا قد عرفوا الحرية العامة والسعادة العامة، سواء في الحلم أو في اليقظة، وذلك قبل الثورة، فإن تأثير التجربة الثورية نقض الأفكار الخاصة بحريةٍ ما لم يسبقها تحرير، ولم تستمد دافعها العاطفي من فعل التحرير. وعلى الشاكلة ذاتها، وبالقدر الذي كانت لديهم فكرة إيجابية عن الحرية تفوق فكرة تحرير ناجح من المستبدين ومن الضرورة، فإن هذه الفكرة قد تماهت مع

(28) هذه الكلمات التي تقتبس كثيراً وردت في رسالة من باريس إلى الكولونيل وليام ستيفنز سميث (William Stephens Smith)، في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 1787.

(29) في سنواته الأخيرة، ولا سيما حين تبنى جيفرسون نظام الحماية بصفته «الموضوع الأقرب إلى قلبه» فقد كان من المحتمل جداً أن يتكلم عن «الضرورة المريعة» للتمرد (انظر على الأخص، رسالته إلى صاموئيل كيرشيفال في 5 أيلول/ سبتمبر 1816). ومما لا مبرر له أن تعزى هذه النقلة في التشديد إلى تغيّر المزاج لدى رجل أكبر سناً نظراً إلى أن جيفرسون كان قد فكر بنظام الحماية هذا باعتباره البديل المحتمل الوحيد لضرورةٍ مهما كانت مريعة.

فعل التأسيس، أي مع صياغة دستور. بالنتيجة، فإن جيفرسون، بعد أن أخذ العبرة من كوارث الثورة الفرنسية، عندما أحبط عنف التحرير كلّ المحاولات لتأسيس مجال آمن للحرية، قد انتقل متحولاً من مماهاته السابقة للعمل مع التمرد ومع الهدم إلى مماهاة للعمل مع التأسيس من جديد ومع البناء، لذلك اقترح جيفرسون أن يوضع في الدستور نفسه «ما يمكّن من تعديله في فترات محددة» أي الفترات التي تفصل جيلاً عن جيل. ويبدو أن تبريره بالقول بأن لِكُلّ جيل جديد «حقاً لكي يختار لنفسه شكل الحكومة الذي يعتقد أنه أقدر على تحقيق سعادته»، كان تبريراً خيالياً (خاصةً إذا نظرنا إلى جداول معدل العمر في زمنه، وبموجبها هناك «أغلبية جديدة» في كلّ تسع عشرة سنة)، وخيالياً بشكل لا يمكن معه أخذ ذلك التبرير مأخذاً جدياً؛ يضاف إلى ذلك أنه من غير المحتمل أن يكون جيفرسون من بين الناس جميعاً، هو الذي يمنح الأجيال القادمة الحق بإقامة أشكال غير جمهورية للحكومة. إن الذي كان بارزاً في عقله في المقام الأول لم يكن يرمي إلى تغيير حقيقي لشكل الحكومة، ولا إلى وضع نصوص دستورية من شأنها تسليم الدستور «مع تعديلات مرحلية من جيلٍ إلى جيل، إلى نهاية الدهر»؛ إن الذي كان في فكره هو المحاولة غير المناسبة نوعاً ما الرامية إلى أن يُضمن لِكُلّ جيل من الأجيال «الحق بأن ينيب ممثلين عنه لمؤتمر ما»، ولإيجاد طرق وأساليب تكون آراء الشعب بواسطتها تامة وواضحة «وقد جرى التعبيرعنها بشكل منصف وتام وسلمي، فبحثت واتخذ القرار بشأنها عن طريق التفكير السائد للمجتمع»[30]. بعبارة أخرى، إن ما أراد جيفرسون أن يهيىء له هو تمثيل دقيق لطريقة العمل بأسرها والتي

(30) إني في هذه الفقرة والفقرة التي تليها، أقتبس مرةً أخرى من رسالة جيفرسون إلى صاموئيل كيرشيفال في 12 تموز/ يوليو 1816.

صاحبت مسار الثورة، هذا وفي حين أنه كان في كتاباته السابقة يرى هذا العمل من زاوية التحرير بالدرجة الأولى، من زاوية العنف الذي جرى قبل إعلان الاستقلال وبعده، فإنه كان في ما بعد معنياً بدرجة أكبر كثيراً بمسألة صنع الدستور وإقامة حكومة جديدة، أي معنياً بتلك الفعاليات التي كونت بذواتها مجال الحرية. ولا شك أن اقتراح جيفرسون لهذه المخططات عن الثورات المتكررة لا يمكن تفسيره إلا بحدوث التعقيد الكبير والكارثة الحقيقية ـ لا سيما وأن جيفرسون مدرك تماماً لما يتمتع به من منطق سليم، وهو المشهور جداً بتفكيره العملي ـ أن الاشكال المقترحة لمعالجة «الدورة التي لا نهاية لها للاضطهاد والتمرد والإصلاح»، حتى في أقلها تطرفاً، من شأنها إما أن تخرج الكيان السياسي بأسره عن مساره السليم بين مرحلة وأخرى، أو أن تجعل فعل التأسيس مجرد عملية روتينية، وفي هذه الحال فإن ذكرى ما أراد جيفرسون أن ينقذه بحماس شديد ـ «إنقاذاً مستمراً حتى نهاية الزمان، إن كان هناك أي شيء إنساني يمكنه أن يتحمل أمداً طويلاً جداً» ـ ستكون ذكرى مفقودة. أما السبب الذي جعل جيفرسون ينجرف بمثل هذه الاعتبارات غير العملية هو أنه كان يعرف، وإن كانت معرفة غامضة، بأن الثورة، مع أنها قد منحت الحرية للشعب، إلا انها أخفقت في توفير مجال يمكن فيه ممارسة هذه الحرية.

إن ممثلي الشعب وحدهم، وليس الشعب نفسه، كانت لديهم فرصة للقيام بتلك الفعاليات الخاصة «بالتعبير والمناقشة واتخاذ القرار» والتي هي، بمعنى إيجابي، فعاليات الحرية. وبما أن الدولة والحكومات الفدرالية، وهي النتائج المجيدة للثورة، قمينة بأن تغطي في أهميتها السياسية على الأهمية السياسية للدوائر الانتخابية للبلدات واجتماعاتها التي تعقدها في قاعة البلدية ـ وذلك إلى أن تتلاشى ما

كان يعتبره إميرسون «المجموعة المتكاملة من مجموعات الجمهورية» و «مدرسة الشعب» في المسائل السياسية[31] ـ فإن للمرء أن يستنتج بأن ممارسة الحرية العامة والاستمتاع بالسعادة العامة في جمهورية الولايات المتحدة كانت ذات فرص أقل مما كان موجوداً في مستعمرات أمريكا البريطانية. وقد ذكر لويس ممفورد مؤخراً أن الأهمية السياسية لدوائر البلدات الانتخابية لم تقدر حق قدرها من قبل المؤسسين، وأن عدم ضمها إلى الدستور الفدرالي وإلى دساتير الولايات كان من الأمور المأسوية التي أغفلت في التطور السياسي في مرحلة ما بعد الثورة. «كان جيفرسون وحده من بين المؤسسين الذي كان لديه شعور واضح بهذه المأساة، ذلك أنه كان يخشى كثيراً لئلا «يفتقر النظام السياسي التجريدي للديمقراطية لأدوات صلبة»[32].

إن إخفاق المؤسسين في ضم الدوائر الانتخابية للبلدات واجتماعات قاعة البلدية إلى الدستور، أو بالأحرى إخفاقهم في إيجاد وسيلة لتحويلها تحت ظروف متغيرة بشكل جوهري، كان أمراً مفهوماً، فاهتمامهم الرئيسي كان منصباً على المشكلة المتعبة الآنية، والمتعلقة بمسألة التمثيل، إلى درجة أنهم أخذوا يعرّفون الجمهوريات، تمييزاً عن الديمقراطيات، بصيغة الحكومة التمثيلية. كان من الواضح أن الديمقراطية المباشرة هي خارج صدد الموضوع، ولو لسبب واحد فقط وهو «أن المجال لن يتسع للجميع» (كما قال جون سلدين، وذلك قبل مئة عام من هذا الموضوع وهو يصف السبب الرئيسي لميلاد البرلمان). كانت هذه، في الواقع، هي

(31) انظر: Ralph Waldo Emerson, *Journal* ([n. p.]: [n. pb.], 1853).

(32) انظر: Lewis Mumford, *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects* (New York: Harcourt, Brace and World [1961]), pp. 328 ff.

الصياغات التي بموجبها كان يجري بحث مبدأ التمثيل في فيلادلفيا. كان التمثيل يعني مجرد بديل للعمل السياسي المباشر من خلال الشعب نفسه، وكان يفترض في النواب الذين ينتخبهم الشعب أن يعملوا وفقاً لتعليمات الناخبين، وليس وفقاً لآرائهم كما يمكن أن تكون قد تشكلت إبّان العملية[33] بيد أن المؤسسين، تمييزاً عن النواب المنتخبين في أيام الاستعمار، لا بد أنهم كانوا أول من يعرف أن هذه النظرية كانت بعيدة جداً عن الواقع. وفي وقت انعقاد المؤتمر وجد جيمس ويلسون «أن من الصعوبة بمكان أن يعرف بالضبط ماذا كانت عليه مشاعر الناس»، كما أن ماديسون عرف جيداً أنه «ما من عضو من أعضاء المؤتمر يمكنه أن يقول ماذا كانت عليه آراء أبناء دائرته الانتخابية في الوقت الحاضر؛ كما أن هذا العضو ليس بوسعه أن يقول ماذا سيكون تفكير أبناء الدائرة لو كانت بحوزتهم المعلومات والبيّنات التي بحوزة الأعضاء هنا»[34]، لذلك فقد كان بوسعهم أن

---

(33) في: Carpenter, *The Development of the American Political Thought*, pp. 43-47.

يذكر الفارق بين النظريات الإنجليزية والنظريات الاستعمارية لذلك الزمان بشأن التمثيل، ففي إنجلترا، وبحسب نظريات ألغرنون سيدني (Algernon Sidney) وبورك (Burke)، نجد «أن الفكرة الآخذة بالتنامي كانت تقضي بأنه ما أن ينصَّب النواب ويتخذوا مقاعدهم في مجلس العموم حتى يترتب عليهم ألا يعتمدوا على أولئك الذين يمثلونهم». أما في أمريكا فعلى العكس، إذ «أن حق الشعب في توجيه ممثليه كان سمة مميزة للنظرية الاستعمارية في التمثيل». ولتأييد ذلك يقتبس كاربنتر من مصدر معاصر من بنسلفانيا ما يلي: «إن الحق بالتوجيه يكمن في الناخبين لا غيرهم، ويتحتم على النواب أن يعتبروا توجيهاتهم بمثابة أوامر تصدر عن أسيادهم، وليست لديهم الحرية بالالتزام بها أو رفضها حسبما يرونه مناسباً».

(34) المصدر نفسه، ص 93 ـ 94. أما نواب الوقت الحاضر فهم، بالطبع، لم يجدوا من السهل عليهم أن يقرأوا عقول وعواطف الناس الذين يمثلونهم. «إن السياسي نفسه لا يعرف قط ماذا يريد أبناء دائرته منه أن يفعل. إنه لا يستطيع أن يتخذ من استطلاعات الرأي المستمرة دليلاً لكي يكتشف ماذا يريدون من الحكومة أن تفعل». لا بل إنه يشك كثيراً في ما إذا كان =

يوافقوا، مع شيء من التحفظات، على اقتراح بنيامين راش حين طرح المذهب الجديد والخطير، والذي يفيد «بأن السلطة كلها تستمد من الشعب، ومع ذلك فالنواب لا يحوزون عليها إلا يوم انتخابهم. وبعد هذا، فهي تكون ملك حكامهم»[35].

إن هذه المقتبسات القليلة قد تبين بمجملها أن مسألة التمثيل بأسرها، وهي إحدى القضايا الجوهرية والمثيرة للمتاعب التي ظهرت في السياسة الحديثة منذ الثورات، تتضمن في واقع الأمر قراراً بشأن رفعة الميدان السياسي ذاته. إن البديل التقليدي بين التمثيل بصفته بديلاً لعمل الشعب المباشر، والتمثيل بصفته حكم ممثلي الشعب على الشعب والمسيطر عليه شعبياً، هو مأزق من تلك المآزق التي لا مجال فيها لحلٍ من الحلول، فإذا كان الممثلون المنتخبون مقيدين تماماً بتوجهات يجمعونها معاً لا لغرض إلا لتنفيذ إرادة أسيادهم، فقد يبقى لديهم خيار بأن يعتبروا أنفسهم إما صبيان فخورون لنقل الرسائل أو خبراء مأجورون، الذين هم كالمحامين، اختصاصيون بتمثيل مصالح زبائنهم. ولكن، وفي كلتا هاتين الحالين، فإن الافتراض هو بالطبع أن مصلحة الناخبين هي أكثر إلحاحاً وأكثر أهمية من مصلحتهم. إنهم وكلاء بأجر مدفوع لأناس لا يتمكنون، أو لا يرغبون، لأي سبب من الأسباب بالقيام بعملٍ عام. أما على العكس من ذلك، فإذا كان المقصود أن يصبح الممثلون، لفترة محدودة، حكاماً معيّنين لأولئك الذين انتخبوهم ـ علماً أنه بوجود

= ما يريدونه موجوداً على الإطلاق. ذلك أنه «في واقع الأمر يتوقع نجاحاً انتخابياً من وعوده بتلبية رغبات كان هو نفسه قد أوجدها»، انظر: C. W. Cassinelli, *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State* (Seattle: University of Washington Press, 1961), pp. 41, and 45-46.

(35) Carpenter, Ibid., p. 103.

التداول في السلطة فليس هناك بالطبع حكومة تمثيلية بالمعنى الحرفي للكلمة ـ فإن التمثيل يعني أن الناخبين قد تنازلوا عن سلطتهم، وإن طوعاً، وإن القول المأثور القديم بأن «السلطة كلها تكمن في الشعب» لا يصدق إلا في يوم الانتخابات فقط. هذا وفي الحال الأولى من الحالين المذكورتين آنفاً نجد أن الحكومة قد آلت إلى مجرد إدارة عامة، وأن الميدان العام قد زال؛ وإنه لا مجال لأن تُرى وأن تُرى إبّان العمل كما أراد جون آدمز من قوله spectemur agendo، ولا مجال للمناقشة واتخاذ القرار كما أراد جيفرسون مفتخراً بأن يكون «مشاركاً في حكومة». إن الأمور السياسية هي أمور تمليها الضرورة لكي تقرر من قبل خبراء، ولكنها ليست مفتوحة للإدلاء بالآراء وللاختيار السليم؛ لذلك فلا حاجة إلى ما ذكره ماديسون عن «واسطة مؤلفة من هيئة مختارة من المواطنين» التي عن طريقها يجب أن تمر الآراء وأن تصفّى لتغدو وجهات نظر عمومية. أما في الحال الثانية، وهي الأقرب إلى الواقع، فإن التمييز القديم العهد بين الحاكم والمحكوم والذي أقدمت الثورة على إلغائه من خلال إنشاء جمهورية، قد عاد إلى الظهور بشكل بارز من جديد. إن الشعب لا يسمح له بالدخول إلى الميدان السياسي مرة أخرى، وأن عمل الحكومة قد أضحى امتيازاً للقلة مرة أخرى، تلك القلة التي لها وحدها «ممارسة توجهاتها الفاضلة» (كما يسمي جيفرسون المواهب السياسية). والنتيجة هي إما أن يغرق الشعب في «السبات الذي يسبق موت الحرية العامة»، وإما «أن يحفظ روحية المقاومة» للحكومة التي ينتخبها مهما كانت، إذ إن السلطة الوحيدة التي يحتفظ بها الشعب هي «السلطة الاحتياطية للثورة»[36].

---

(36) هذا هو بالطبع، رأي جيفرسون حول الموضوع والذي شرحه بتوسع في رسائله. انظر تحديداً رسالته المنوه عنها سابقاً إلى سميث، في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 1787. أما =

ليس لهذه الشرور من علاج، إذ إن تداول السلطة، وهو أمر قدّره المؤسسون تقديراً عالياً وفصّلوه بعناية بالغة، لا يفعل أكثر من أن يمنع القلة الحاكمة من أن يكوّنوا من أنفسهم مجموعة منفصلة ذات مصالح موروثة خاصة بهم. إن التداول لا يمكنه أبداً أن يوفر للجميع، أو على الأقل لجزء غير صغير من السكان، الفرصة لأن يصبحوا مؤقتاً «مشاركين في الحكومة». ولو أن هذا الشر قد اقتصر على الشعب عموماً كونه مجموعاً وكيفما اتفق لكان أمراً سيئاً بما فيه الكفاية بالنظر إلى أن المسألة كلها والخاصة بموضوع حكومة جمهورية في مقابل حكومة ملكية أو أرستقراطية كانت تدور حول حق الدخول بالتساوي في الميدان السياسي العام؛ إلا أن للمرء أن يظن أن المؤسسين كانوا قد عزّوا أنفسهم بأن تكون الثورة قد فتحت الميدان السياسي على الأقل لأولئك الذين كان ميلهم نحو «التوجهات الفاضلة» ميلاً قوياً، وتوقهم للتميز شديداً بما يكفي للإقدام على المخاطر الاستثنائية التي تكتنف مهنة سياسية. بيد أن جيفرسون لم يكن راضياً عن ذلك. لقد تخوّف من «طغيان انتخابي» أسوأ من الاستبداد الذي ثاروا ضده: «ما إن يغفل [شعبنا] عن

= بشأن «ممارسة التوجهات الفاضلة» و«المشاعر الأخلاقية»، فقد كتب عنها بشكل مثير للاهتمام جداً في رسالة أسبق تاريخاً كتبها إلى روبرت سكيبويث (Robert Skipwith) بتاريخ 3 آب/ أغسطس 1771. كان الموضوع بالنسبة إليه هو بالدرجة الأولى تمريناً في الخيال، إذ إن عظماء القائمين بمثل هذه التمارين هم الشعراء وليس المؤرخين، لأن «المقتل الخيالي لدونكان (Duncan) من قبل ماكبث (Macbeth) في شكسبير (Shakespeare)» تثير فينا «فزعاً عظيماً من النذالة بقدر ما يثيره فينا المقتل الحقيقي في رواية هنري الرابع». إنه لمن خلال الشعراء «أن يفتح أمامنا حقل الخيال الإنساني لكي نستخدمه»، حقل إذا اقتصر على الحياة الحقيقية فسيحتوي على أحداث عظيمة قليلة جداً - «فدروس التاريخ ستكون قليلة التكرار»؛ وعلى أي حال «فإن شعوراً حيوياً ودائماً بواجب بنوي يترك أثراً فعالاً في عقل الإبن أو البنت بقراءة مسرحية **الملك لير** (*Lear*) أكثر من الأثر الذي تتركه قراءة المجلدات الجافة كلها التي كتبت عن قواعد الأخلاق وعن اللاهوت.

الشؤون العامة حتى نصبح كلنا، أنت وأنا، الكونغرس والمجالس، القضاة وحكام الولايات، ذئاباً»[37].

وفي حين أن من الصحيح أن التطورات التاريخية في الولايات المتحدة تدل على عدم حصول ما تخوف منه جيفرسون، فإن من الصحيح أيضاً أن هذا يرجع حصراً إلى «علم السياسة» للمؤسسين بإنشاء حكومة أدى فيها تقسيم السلطات إلى تكوين رقابتهم من خلال نظام الرقابة والتوازن [الذي يأخذ به الدستور]. إن الذي أنقذ الولايات المتحدة في نهاية المطاف من المخاطر التي تخوف منها جيفرسون هو جهاز الحكومة؛ ولكن هذا الجهاز لم ينقذ الشعب من السبات ومن عدم الاهتمام بالشأن العام، لأن الدستور نفسه لم يوفر مجالاً عاماً إلا لممثلي الشعب، وليس للشعب نفسه.

قد يبدو غريباً أن جيفرسون وحده من بين رجال الثورة الأمريكية كان قد سأل نفسه السؤال البداهي عن كيفية الحفاظ على روحية الثورة بعد أن تكون الثورة قد بلغت نهايتها، ولكن تفسير ذلك لا يعود إلى أن أولئك الرجال لم يكونوا ثوريين. على العكس، فالمسألة أنهم أخذوا تلك الروحية على أنها مفروغ منها، لأنها روحية كانت قد تشكلت وترعرعت طوال المرحلة الاستعمارية. وبما أن الشعب، بالإضافة إلى ذلك، ظل يحتفظ من دون انقطاع بالمؤسسات التي كانت حاضنة للثورة، فإنه لم ينتبه إلى إخفاق الدستور الذريع في أن يضم ويكوّن ويؤسس من جديد المصادر الأصلية لسلطته ولسعادته العامة. وإنه بسبب القيمة الكبيرة للدستور وللتجارب بإيجاد كيان سياسي جديد، كان الإخفاق في ضم الدوائر

---

(37) في رسالة إلى الكولونيل إدوارد كارينغتون (Edward Carrington) بتاريخ 16 كانون الثاني/ يناير 1787.

الانتخابية للبلدات واجتماعات قاعة البلدية للدستور، وهي المنابع الأصلية للفعالية السياسية بأجمعها في البلاد، بمثابة حكم بالموت عليها. ومن المفارقات أن الروحية الثورية في أمريكا قد أخذت، وبتأثير الثورة في واقع الأمر، تذوي وتذبل، كما أن الدستور نفسه، هذا الإنجاز الأعظم للشعب الأمريكي، هو الذي حرمهم في نهاية المطاف من أعز ما يملكون.

ولكي نتوصل إلى فهم أدق لهذه الأمور، وكذلك لكي نقيس بشكل صحيح الحكمة الفائقة في اقتراحات جيفرسون المنسية، فإن علينا أن نعير اهتمامنا مرة أخرى إلى مسار الثورة الفرنسية، حيث حدث العكس بالضبط، فالذي كان بالنسبة إلى الشعب الأمريكي تجربة سبقت الثورة ولذا لم تكن بحاجة إلى اعتراف رسمي وإلى تأسيس كان في فرنسا هو النتيجة غير المتوقعة والعفوية للثورة نفسها. إن الأقسام الثمانية والأربعين الشهيرة لكومونة باريس إنما نشأت أصلاً نظراً إلى الافتقار إلى هيئات شعبية مشكّلة بصورة نظامية، بغرض انتخاب ممثلين وإرسال مندوبين إلى الجمعية العمومية. بيد أن تلك الأقسام قد كوّنت أنفسها في الحال كهيئات حكم ذاتي، ولم تنتخب من بينها مندوبين إلى الجمعية الوطنية، بل شكلت مجلساً بلدياً ثورياً هو كومونة باريس، الذي كان له أن يؤدي دوراً حاسماً في مسار الثورة. يضاف إلى هذا، وجنباً إلى جنب مع تلك الهيئات البلدية، ودون التأثر بها، نجد عدداً كبيراً من النوادي والجمعيات قد تشكلت عفوياً ـ وكانت تعرف بالجمعيات الشعبية ـ والتي لا يمكن إرجاع أصلها أبداً إلى مهمة التمثيل، وإلى إرسال مندوبين معتمدين إلى الجمعية الوطنية، وكان هدفها الوحيد هو، على حد كلام روبسبيار، «توجيه وتنوير زملائهم المواطنين عن المبادىء الحقيقية للدستور، ونشر ضياء من دونه لن يتمكن الدستور من البقاء»؛ ذلك

أن بقاء الدستور يتوقف على «الروحية العامة» وهي بدورها إنما توجد فقط في «مجالس حيث يستطيع المواطنون أن يشغلوا أنفسهم معاً بهذه الأمور العامة، بالمصالح الأعز على وطنهم». وبنظر روبسبيار، وهو يتكلم أمام الجمعية الوطنية في شهر أيلول/ سبتمبر 1791 وذلك لمنع المندوبين من تقييد القوة السياسية للنوادي والجمعيات، كانت هذه الروحية العامة مطابقة تماماً للروحية الثورية، ذلك أن الافتراض لدى الجمعية الوطنية آنئذٍ كان يفيد بأن الثورة قد بلغت نهايتها وأن الجمعيات التي أتت بها الثورة لم تعد مطلوبة ولا حاجة لها، وأنه «قد آن الأوان لإنهاء الأداة التي خدمت خدمة حسنة جداً». إن روبسبيار لم ينف هذا الافتراض، وإنما كان قد أضاف أنه لم يفهم تماماً ماذا أرادت الجمعية الوطنية أن تؤكد بواسطته: إذ لو أنهم افترضوا، كما يفترض هو نفسه، بأن نهاية الثورة هي بمثابة «انتزاع الحرية والحفاظ عليها» إذاً فإن النوادي والجمعيات، كما أصرّ روبسبيار، هي الأمكنة الوحيدة في البلاد حيث يمكن لهذه الحرية أن تظهر نفسها فعلياً وأن تمارس من قبل المواطنين. لذلك، فإن النوادي والجمعيات هي «أعمدة الدستور» الحقيقية، وسبب ذلك ليس فقط لأنه قد جاء من بين ظهرانيها «عدد كبير من الرجال سيحلون محلنا ذات يوم» بل لأنها كذلك قد كوّنت «أسس الحرية» ذاتها؛ مع أن الذي يتدخل باجتماعاتها يكون مذنباً «بمهاجمة الحرية»، ومن ضمن الجرائم ضد الثورة « كان أعظمها مقاضاة الجمعيات»[38]. ولكن،

(38) إني أقتبس من تقرير روبسبيار إلى الجمعية العامة عن حقوق الجمعيات والنوادي، والمؤرخ في 29 أيلول/ سبتمبر 1791؛ انظر: Maximilien Robespierre, *Oeuvres de Maximilien Robespierre*, édition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Albert Soboul (Paris: Presses universitaires de France, 1950), vol. 7, no. 361. =

سرعان ما ارتقى روبسبيار إلى سدة السلطة وأصبح الرئيس السياسي للحكومة الثورية الجديدة ـ التي حدثت في عام 1793، بعد أسابيع فقط من نطقه بالكلام الذي اقتبست منه تواً ـ حتى غيَّر موقفه تغييراً معاكساً تماماً. إنه الآن هو الذي ناضل بلا هوادة ضد ما اختار أن يسميها «الجمعيات الشعبية المزعومة» وأنشأ ضدهم «الجمعية الشعبية الكبرى للشعب الفرنسي بأسره»، الجمعية الواحدة الوحيدة التي لا تتجزأ. إن هذه الأخيرة كانت، للأسف، بعكس الجمعيات الشعبية الصغيرة المؤلفة من أصحاب المهن وأبناء الجوار، غير قادرة على الإطلاق أن تجتمع في مكان واحد، إذ «ما من مكانٍ يسعها جميعاً؛ إنها يمكن لها أن توجد فقط على شكل تمثيلي، في مجلس النواب الذين يفترض أن تكون في أيديهم السلطة المركزية الكاملة للأمة الفرنسية[39]. أما الاستثناء الوحيد الذي كان روبسبيار مستعداً الآن لتقديمه فقد كان لصالح اليعاقبة، ولم يكن ذلك لمجرد أن نادي اليعاقبة كان يعود إلى حزب روبسبيار بالذات، بل لسبب أهم وهو أن ذلك النادي لم يكن أبداً نادياً «شعبياً» أو جمعية شعبية. إن النادي كان قد نشأ في عام 1789 عن الاجتماع الأصلي الذي عقده «مجلس الطبقات» [وهي طبقات ثلاث، طبقة النبلاء، وطبقة الإكليروس وطبقة الشعب]، وقد صار نادياً للنواب منذ ذلك الحين.

إن هذا النزاع بين الحكومة والشعب، بين الذين في السلطة والذين ساعدوهم على تولّيها، بين ممثلي الشعب والذين

= وبالنسبة إلى عام 1793، إني أقتبس من: Albert Soboul, «Robespierre und die Volksgesellschaften,» in: Albert Soboul, *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*, ed. Walter Markov (Berlin: [n. pb.], 1958).

(39) المصدر نفسه.

يمثلونهم، والذي تحول إلى نزاع قديم بين الحكام والمحكومين وكان في جوهره كفاحاً على السلطة، هو نزاع حقيقي وواضح بدرجة لا يحتاج معها إلى بيان. إن روبسبيار نفسه، وقبل أن يصبح رئيساً للحكومة، دأب على شجب تآمر مندوبي الشعب ضد الشعب، وكذلك «استقلال نواب الشعب» عن الذين يمثلونهم، وكان يساوي ذلك مع الاضطهاد[40]. وبالتأكيد أن مثل تلك الاتهامات قد صادفت قبولاً لدى مريدي روبسبيار واعتبروها أمراً طبيعياً، فهم لم يكونوا يؤمنون بالتمثيل أصلاً - «إن شعباً يكون ممثَّلاً هو شعب غير حر، إذ لا يمكن تمثيل الإرادة[41]»، ولكن، وبما أن تعاليم روسو تطالب «بالرأي الموحد»، وتطالب بإزالة الخلافات والفوارق المميزة، بما في ذلك الفرق بين الشعب والحكومة، فإن من الممكن نظرياً استخدام هذا الرأي على عكس ما يعنيه، فحين ارتد روبسبيار عما كان يقوله سابقاً وانقلب ضد الجمعيات، فقد كان بوسعه أن يلجأ مرة أخرى إلى روسو فيقول كما قال كوتون إنه طلما كانت الجمعيات موجودة «فلا يمكن وجود رأي موحد»[42] والواقع أن روبسبيار لم يكن بحاجة إلى نظريات عظيمة، بل بحاجة فقط إلى تقويم واقعي لمسار الثورة

---

(40) مقتبس من: Maximilien Robespierre, *Oeuvres complètes de Robespierre* (Paris: [Alcan], 1939), vol. 4: *Les Journaux. Le Défenseur de la constitution*, édition complète et critique, avec une introduction, des commentaires et des notes par Gustave Laurent, no. 11 (1792), p. 328.

(41) هذه هي صياغة لوكليرك (Leclerc) كما ذكرها ألبرت سوبول (Albert Soboul) في: Soboul, «An den Ursprüngen der Volksdemokratie: Politische Aspekte der Sansculottendemokratie im Jahre II,» in: Albert Soboul, *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel* (Berlin: [n. pb.], 1956).

(42) مقتبس من: Albert Soboul, «Robespierre und die Volksgesellschaften,» in: Soboul, *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200.*

لكي يتوصل إلى استنتاج مفاده أن الجمعية الوطنية لا تشاطر بشيء في أحداث الثورة العظام، وأن الحكومة الثورية كانت خاضعة لضغط الجمعيات وللأقسام الباريسية [التي تؤلف كومونة باريس] إلى درجة لا يمكن لأي حكومة أن تتحمله. إن نظرة واحدة على العرائض والخطب المتعددة لتلك السنوات (وقد نشرت الآن للمرة الأولى)[43] تكفي لإدراك المأزق الذي أحاق بالحكومة الثورية. لقد قيل لتلك الجمعيات والأقسام: «إن الفقراء وحدهم هم الذين ساعدوهم»، وإن الفقراء يرغبون الآن «بالبدء بقطف الثمار» لكدهم؛ وإن الأمر «كان دائماً هو خطأ المشرّع» إذا كان الفقير يسير «ولحمه يكشف عن لون الحاجة والشقاء» وإن روحه «تدرج شبحاً بلا نشاط ومن دون فضيلة»، وإن الوقت قد حان ليبين للناس كيف أن الدستور «سيجعلهم سعداء في الحقيقة والواقع، ذلك أنه لا يكفي أن يقال لهم إن السعادة تدنو». وباختصار، فإن الشعب الذي انتظم خارج الجمعية الوطنية بجمعيات سياسية خاصة به قد أخبر ممثليه بأن «على الجمهورية أن تضمن لكل فرد الوسيلة للعيش»، وأن المهمة الأساسية للمشرعين هي أن يمحوا البؤس من الوجود.

بيد أن ثمة جانباً آخر للمسألة، وأن روبسبيار لم يكن مخطئاً حين تبدت له في الجمعيات أولى مظاهر الحرية والروحية العامة. إننا نجد، جنباً إلى جنب مع تلك المطالب بـ «سعادةٍ ما»، والتي هي

(43) انظر: Walter Markov and Albert Soboul, eds., *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794* (Berlin: [n. pb.], 1957).

والطبعة متعددة اللغات. وفي الفقرات الآتية اقتبست بالدرجة الأولى من الأرقام 19، 29، 28 و31.

شرط مسبق للحرية ولكن ما من عمل سياسي يمكن أن يحققها لسوء الحظ، نجد روحية مختلفة جداً وتعاريف مختلفة جداً لمهمات الجمعيات، ففي أنظمة أحد الأقسام الباريسية [لكومونة باريس] نطّلع مثلاً على كيفية قيام الناس بتنظيم أنفسهم في جمعية ـ جمعية ذات رئيس ونائب رئيس وأربعة سكرتيرين وثمانية مراقبين وأمين صندوق ومأمور مكتبة، وإنها تعقد اجتماعات عادية، ثلاثة في كل عشرة أيام؛ مع تداول في الرئاسة، رئيس لكل شهر. إن كيفية تحديد المهمة الرئيسية للجمعية هي: «أن الجمعية ستتناول كل شيء يتعلق بالحرية، والمساواة، والوحدة، وإن الجمهورية كلٌ لا يتجزأ؛ وإن أعضاء الجمعية سيقومون بتنوير أنفسهم بشكل متبادل وسيبلغون أنفسهم على الأخص بالاحترام اللازم للقوانين والمراسيم التي تصدر؛ وإن كيفية حفظ النظام أثناء المناقشات في الجمعية هي: إذا خرج أحد المتكلمين عن موضوع البحث واستطرد كثيراً أو غدا مثيراً للضجر، فإن جمهور المستمعين سيقفون على أقدامهم. وفي قسم آخر من أقسام باريس نجد أن خطاباً يلقى عن «تطور المبادىء الجمهورية التي ينبغي أن تنفخ الحياة في الجمعيات الشعبية»، وقد ألقاه أحد المواطنين وطبع بأمرٍ من الأعضاء. كان هناك جمعيات تبنّت من ضمن أنظمتها تحريماً صريحاً «بعدم التطفل أبداً على الجمعية الوطنية أو محاولة التأثير فيها»، كما أن تلك الجمعيات اعتبرت مهمتها الرئيسية، إن لم تكن المهمة الوحيدة، هي أن تبحث في الأمور المتعلقة بالشؤون العامة كافة، وأن تتداول بشأنها فتتبادل الآراء من دون أن تتوصل بالضرورة إلى مقترحات أو عرائض أو خطابات أو ما أشبه. ولم يكن من قبيل المصادفات أن يلقى في إحدى تلك الجمعيات كلام بليغ جداً ومؤثر للغاية عن المؤسسة القائمة وجاء فيه: «أيها المواطنون، إن كلمة (جمعية شعبية) قد غدت كلمة سامية . . . فلئن ألغي الحق بالتجمع معاً في جمعية، أو

حتى إذا جرى تعديله، فإن الحرية لن تكون سوى كلمة فارغة، وإن المساواة ستكون حلماً لا سبيل إلى تحقيقه، وإن الجمهورية ستكون قد فقدت حصنها الحصين . . . ألا وهو الدستور الخالد الذي قبلنا به للتو . . . . والذي منح الفرنسيين كافة الحق بالتجمع في جمعيات شعبية»[44]. إن سان ـ جوست ـ وهو يكتب في الوقت الذي كان روبسبيار لما يزل يدافع عن حقوق الجمعيات ضد الجمعية الوطنية ـ كان يستحضر في ذهنه تلك الأدوات الجديدة الواعدة الخاصة بالجمهورية، وليس جماعات الضغط المؤلفة من المتطرفين جداً من أبناء الطبقة الدنيا، حين قال: «إن مناطق باريس تكوّن ديمقراطية كان من شأنها أن تغيّر كل شيء لو أنها تصرفت وفقاً لروحيتها الصحيحة ذاتها، بدلاً من أن تصبح فريسة للطوائف. إن منطقة الـ Cordeliers والتي أضحت المنطقة الأكثر استقلالاً، كانت كذلك المنطقة الأشد تعرضاً للمقاضاة» ـ إذ إنها كانت تعارض المشاريع التي وضعها الذين كانوا في السلطة[45]. ولكن سان ـ جوست، شأنه شأن روبسبيار، ما إن تولى السلطة حتى تغيّر وانقلب ضد الجمعيات، فوفقاً لسياسة حكومة اليعاقبة، والتي حولت بنجاح الأقسام الباريسية إلى أعضاء في الحكومة وإلى أدوات للرعب، طلب سان ـ جوست في رسالة إلى الجمعية الشعبية لمدينة ستراسبورغ تزويده «برأي الجمعية عن وطنية كل عضو من أعضاء الإدارة وعن الفضائل الجمهورية التي يحملها كلٌ منهم» والتابعين لإدارة أقاليمهم. وإذ لم يتلق جواباً على رسالته

(44) المصدر نفسه، رقم 59 ورقم 62.

(45) انظر: Louis Antoine Léon de Saint-Just, «Esprit de la révolution et de la constitution de France, 1791,» in: Louis Antoine Léon de Saint-Just, *Oeuvres complètes de Saint-Just*, avec une introduction et des notes par Charles Vellay (Paris: Librarie Charpentier et Fasquelle, 1908), vol. 1, p. 262.

فقد قام باعتقال هيئة الإدارة بأسرها، فتلقى على أثر ذلك رسالة احتجاج قوية جداً من الجمعية الشعبية التي لم تكن قد حلّت بعد. وفي جوابه عليها أعطى تفسيراً نمطياً مفاده أنه كان يتعامل مع «مؤامرة»؛ ومن الواضح أنه لم يعد لديه ما يدعو لاستخدام الجمعيات الشعبية إلا إذا تجسست لصالح الحكومة(46). وكانت النتيجة الفورية لهذا التقلب، بطبيعة الحال، هي إصرار سان ـ جوست على أن يقول: «إن حرية الشعب هي في حياة الشعب الخاصة؛ لا تقوموا بإقلاقها، دعوا الحكومة تكون قوة لا لشيء سوى لحماية هذه الحال من البساطة ضد القوة ذاتها»(47). كانت هذه الكلمات هي حقاً بمثابة الحكم بالموت على أدوات الشعب كلها، كما كانت تعبر بقطعية نادرة عن نهاية كل الآمال المرجوة للثورة.

ولا شك أن كومونة باريس، وأقسامه، والجمعيات الشعبية التي انتشرت في أرجاء فرنسا خلال الثورة، قد كوّنت مجموعة ضغط جبارة من الفقراء، فكانت «كالشكل المدبب «للضرورة الملحة» التي لا يمكن لأي شيء أن يحتملها» (اللورد أكتون)؛ ولكنها كانت كذلك تحتوي على بذور بدايات متواضعة لنمطٍ جديدٍ من التنظيم السياسي، وعلى نظامٍ من شأنه أن يتيح للشعب أن يصبح «مشاركاً في الحكومة» على حد تعبير جيفرسون. وبسبب هذين الجانبين

---

(46) يبدو أنه، في خلال مهمته الحربية في الألزاس (Alsace) في خريف عام 1793، كان قد وجه رسالة واحدة إلى جمعية واحدة وهي جمعية ستراسبورغ (Strasbourg). وفيها: «أيها الإخوة والأصدقاء، ندعوكم إلى أن تعلمونا برأيكم حول الوطنية والفضائل الجمهورية لكلّ من الأعضاء الذين يشكّلون إدارة مقاطعة الرين (Rhin) الأسفل. سلام وأخوّة»، المصدر نفسه، المجلد الثاني، ص 121.

(47) انظر: Louis Antoine Léon de Saint-Just, «Fragments sur les institutions républicaines,» in: Saint-Just, *Oeuvres complètes de Saint-Just*, vol. 2, p. 507.

المذكورين، وإن كان أولهما يفوق الثاني وزناً بكثير، فإن النزاع بين الحركة الكومونية والحكومة الثورية له تفسير مزدوج، فهو من جهة نزاع بين الشارع والكيان السياسي؛ بين هؤلاء الذين «عملوا ليس من أجل رفعة طرف واحد ولكن من أجل الحظ من الجميع»[48]، والذين رفعتهم أمواج الثورة عالياً وهم يرجون ويطمحون بأن يكون بوسعهم أن يقولوا مع سان ـ جوست «إن العالم كان خاوياً منذ الرومان، وإن ذكراهم الآن هي الشيء الوحيد لدينا الذي ينبىء بالحرية»، أو أن يقولوا مع روبسبيار «إن الموت هو بداية الخلود». وهو من جهة أخرى نزاع بين الشعب وجهاز السلطة المركزي جداً الذي أدى، بزعم تمثيل سيادة الأمة، إلى حرمان الشعب من سلطته ومن ثم إلى قيامه بمقاضاة الأدوات العفوية غير القوية التي جاءت بها الثورة إلى الوجود.

وفي سياق بحثنا، فإن الجانب الثاني للنزاع هو الذي يهمنا بالدرجة الأولى، لذلك يجدر أن نذكر أن الجمعيات، تمييزاً عن النوادي، وتحديداً عن نادي اليعاقبة، كانت من حيث المبدأ جمعيات غير حزبية، وإنها «هدفت علناً إلى تأسيس فدرالية جديدة»[49] كان على روبسبيار وحكومة اليعاقبة، لأنهما يكرهان فكرة الفصل بين السلطات وتقسيمها، أن يضعفا الجمعيات وأقسام الكومونة كذلك؛

---

(48) الغريب أن هذا هو كلام سان - جوست نفسه، ونصه: «بعد الانتصار على الباستيل (Bastille)... جد أن الشعب لم يكن يفعل في سبيل إعلاء أيّ كان، وإنما في سبيل إذلال الجميع»، انظر: Saint-Just, «Esprit de la révolution et de la constitution de France, 1791,» in: Saint-Just, *Oeuvres complètes de Saint-Just*, vol. 1, p. 258.

(49) كان هذا هو رأي (Collot d'Herbois)، مقتبساً من: Albert Soboul, «Robespierre und die Volksgesellschaften,» in: Soboul, *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*.

ففي ظل مركزية السلطة، كانت الجمعيات، وكل منها عبارة عن هيكل سلطة صغيرة خاص بها، وكذلك الكومونات ذات الحكم الذاتي، تمثل خطراً واضحاً لسلطة الدولة المركزية.

ومن ناحية المكائد، فإن النزاع بين حكومة اليعاقبة والجمعيات الثورية كان يدور حول ثلاث قضايا مختلفة: القضية الأولى هي كفاح الجمهورية من أجل بقائها ضد الضغط الواقع من مذهب العنف المتطرف لأبناء الطبقة الدنيا، أي الكفاح من أجل الحرية العامة ضد المساوىء الطاغية والناجمة عن البؤس الفردي. والقضية الثانية هي كفاح الطائفة اليعقوبية من أجل السلطة المطلقة ضد الروحية العامة للجمعيات. كان هذا، من الناحية النظرية، كفاحاً من أجل رأي عام موحد، من أجل «إرادة عمومية»، ضد الروحية العامة، ضد التنوع الكامن في حرية الفكر والكلام؛ أما من الناحية العملية فقد كان الأمر صراعاً على السلطة من قبل الحزب والمصلحة الحزبية ضد المصالح العامة. والقضية الثالثة هي كفاح الحكومة وما تتمتع به من احتكار للسلطة ضد المبدأ الفدرالي وما فيه من فصل للسلطة وتقسيمها، أي كفاح الدولة ـ الأمة ضد البدايات الأولى لجمهورية حقيقية. إن التصادم الناشىء عن القضايا الثلاث جميعها قد كشف عن الصدع العميق بين الذين قاموا بالثورة فوصلوا إلى الميدان العام من خلالها وبين أفكار الشعب بشأن ما ينبغي على الثورة، وما تستطيع أن تقوم به. لقد كانت السعادة، يقيناً، هي في مقدمة الأفكار الثورية للشعب نفسه، السعادة التي قال عنها سان ـ جوست وبحق أنها كانت كلمة جديدة في أوروبا. ويجب الإقرار، في هذا الصدد، أن الشعب قد دحر سريعاً الدوافع القديمة لما قبل الثورة لزعمائهم، وهي دوافع لم يفهمها الشعب ولم يشارك فيها. وقد رأينا سابقاً كيف أن «من بين الأفكار

والعواطف كلها التي هيأت للثورة كانت فكرة الحرية العامة والولع بها من أول ما اختفى» (توكفيل)، لأنها لم تستطع أن تحتمل هجمة البؤس الذي كشفت عنه الثورة فاضمحلت نفسانياً، تحت تأثير الشفقة على الشقاء الإنساني. وفي حين أن الثورة قد علمت الرجال البارزين درساً في السعادة، فإنها قد علمت الشعب درساً أول في «فكرة الحرية العامة والولع بها». وقد تطورت في الجمعيات وأقسام باريس شهية عظيمة للمناقشة والتوجيه والتنوير المتبادل وتبادل الآراء حتى لو إنها جميعاً لم تؤثر تأثيراً فورياً على الذين في السلطة، وحين أصدر هؤلاء أوامرهم للذين في أقسام باريس من الناس لجعلهم لا يفعلون شيئاً سوى الاستماع إلى الخطابات الحزبية وإطاعة ما فيها كانت النتيجة أنهم انقطعوا عن الحضور. أخيراً، وبشكل غير متوقع، فإن المبدأ الفدرالي ـ غير المعروف عملياً في أوروبا، ولو عرف لرفض بالإجماع ـ لم يبرز إلا بالجهود التنظيمية العفوية للشعب نفسه، والذي اكتشف المبدأ من دون أن يعرف حتى اسمه الصحيح. على أنه إذا كان صحيحاً أن الأقسام الباريسية كانت قد تشكلت بالأصل من الأعلى لغرض انتخابات الجمعية الوطنية، فإن الصحيح كذلك أن مجالس الناخبين تلك قد غُيّرت من قبلها بالذات إلى هيئات بلدية فكونت من بينها المجلس البلدي الكبير لكومونة باريس. لقد كان نظام المجالس الكومونية هذا، وليس مجالس الناخبين، هو الذي انتشر بشكل جمعيات ثورية في أرجاء فرنسا كلها.

ومن الضروري أن نقول الآن شيئاً عن النهاية المؤسفة لتلك الأدوات الأولى لجمهورية لم تأتِ إلى الوجود قط. لقد سحقتها حكومة مركزية تتمركز فيها السلطات كافة، لا لأن تلك الأدوات قد عرّضت هذه الحكومة لخطر فعلي بل لأن كلا الطرفين، وبحكم

وجودهما، كانا متنافسين على السلطة العامة. من يستطيع أن ينسى في فرنسا ما قاله ميرابو بأن «عشرة رجال يعملون معاً يمكنهم أن يجعلوا مئة ألف يتفرقون مرتعدين»؟ إن الطرق التي استخدمت لتصفية تلك الأدوات كانت بسيطة وبارعة، لم يكتشف مثلها في الثورات المتعددة التي أعقبت القدوة المثلى للثورة الفرنسية. ومن المثير للاهتمام أن من بين نقاط النزاع كلها بين الجمعيات والحكومة كانت النقطة الحاسمة المتمثلة بالطبيعة غير المتحزبة للجمعيات. إن الأحزاب أو بالأحرى الطوائف، والتي قامت بدور كارثي كبير في الثورة الفرنسية ثم غدت الجذور للنظام الحزبي بأسره في القارة الأوروبية، إنما كان أصلها في الجمعية الوطنية، كما أن المطامح والتعصب الذي تفاقم بينهم ـ أكثر من الدوافع لما قبل الثورة التي كانت لدى رجال الثورة ـ كانت أموراً لم يفهمها الشعب ولم يشارك فيها. ونظراً إلى عدم وجود مساحة للاتفاق بين الطوائف البرلمانية، فقد أصبحت هيمنة كل طرف منها على الأطراف الأخرى جميعاً هي مسألة حياة أو موت لها، وكانت الطريقة الوحيدة للقيام بهذه الهيمنة هي تنظيم الجماهير خارج البرلمان وإرهاب الجمعية الوطنية بهذا الضغط الجاري من خارج صفوفها. من هنا كانت الطريقة للهيمنة على الجمعية الوطنية هي الاندساس في الجمعيات الشعبية وفي النهاية الاستيلاء عليها، للإعلان أن طائفة برلمانية واحدة فقط، طائفة اليعاقبة، هي طائفة ثورية بشكل حقيقي، وأن الجمعيات المندمجة معها فقط هي جمعيات غير جديرة بالثقة، وأن الجمعيات الشعبية الأخرى كلها هي «جمعيات زائفة». إن بوسعنا أن نرى هنا كيف أن ديكتاتورية الحزب الواحد كانت قد نشأت، منذ بداية النظام الحزبي، من نظام تعدد الأحزاب. ذلك أن حكم الإرهاب لروبسبيار لم يكن في واقع الأمر سوى محاولة لتنظيم الشعب الفرنسي بأسره في آلة حزبية

ضخمة واحدة ـ «الجمعية الشعبية العظمى هي الشعب الفرنسي» ـ ومن خلالها سينشر النادي اليعقوبي شبكة من الخلايا الحزبية في فرنسا بأجمعها؛ ولم تعد مهمتها هي المداولة وتبادل الآراء والتوجيه المتبادل والمعلومات عن العمل العام، بل هي تجسس أحدهم على الآخر واتهام الأعضاء وغير الأعضاء على حدٍ سواء[50].

إن هذه الأمور أضحت مألوفة جداً في مسار الثورة الروسية، حيث قام الحزب البلشفي بإضعاف نظام السوفيات الثوري وإفساده بالطرق ذاتها. إلا أن هذا الاعتياد المألوف المؤسف ينبغي ألا يحول بيننا وبين الإقرار بأننا نواجه، حتى في خضم الثورة الفرنسية، نزاعاً بين النظام الحزبي الحديث والأدوات الثورية الجديدة للحكم الذاتي. إن هذين النظامين المتناقضين قد ولدا في اللحظة ذاتها. إن النجاح الباهر للنظام الحزبي والفشل الذريع لنظام المجالس كلاهما يرجع إلى نشوء الدولة ـ الأمة التي رفعت من شأن الأول وسحقت الثاني، ووفقاً لذلك فإن الأحزاب اليسارية والثورية قد أظهرت نفسها بشكل لا يقل عداءً لنظام المجالس من اليمين المحافظ أو الرجعي.

لقد صرنا معتادين جداً على التفكير بالسياسات المحلية بصيغة السياسات الحزبية بحيث كنا ميالين إلى النسيان بأن النزاع بين النظامين كان دائماً نزاعاً بين البرلمان، وهو مصدر السلطة للنظام الحزبي، والشعب الذي سلّم سلطته إلى ممثليه؛ إذ بصرف النظر عن مدى نجاح حزب من الأحزاب في تحالفه مع الجماهير في الشارع وانقلابه ضد النظام البرلماني، فإنه ما أن يقرر الاستيلاء على السلطة

---

(50) «إن اليعاقبة والجمعيات المندمجة معها هم أولئك الذين بثوا الرعب في صفوف الطغاة والأرستقراطيين»، المصدر نفسه.

ويقيم ديكتاتورية الحزب الواحد حتى يتعذر عليه أن ينكر أن أصله يكمن في صراع البرلمان الطائفي، وبالنتيجة فإنه يظل هيئة ويبقى تقربها من الشعب هو من الخارج ومن الأعلى.

إن روبسبيار، حين أقام السلطة الاستبدادية لطائفة اليعاقبة ضد قوة اللاعنف للجمعيات الشعبية، فإنه كان قد أعاد إقامة السلطة للجمعية الفرنسية بكل ما فيها من شقاقات داخلية وصراع طائفي. إن سدة السلطة، سواء أكان يعرف ذلك أم لا، هي في الجمعية الوطنية وليست في الشعب، على الرغم من الخطابة الثورية كلها. من هنا فإنه سحق الطموح السياسي المعلن للشعب كما تجلى في الجمعيات، طموح المساواة، والمطلب بالتمكن من توقيع الخطب والعرائض المقدمة للمندوبين أو للجمعية الوطنية بالكلمات الفخورة، «المساواة لنا». ومع أن الرعب الذي بثه اليعاقبة قد يكون مدركاً من قبل الأخوة الاجتماعية إلا أنه ألغى هذه المساواة بالتأكيد ـ وكانت النتيجة أنه عند خسارتهم في الصراع الطائفي المتواصل في الجمعية الوطنية، فإن الشعب ظل في حال عدم اكتراث، كما أن أقسام باريس لم تبادر إلى مساعدتهم. وقد اتضح أن الأخوة قد انقلبت ولم تكن بديلاً للمساواة.

3

«وكما كان كاتو (Cato) يختتم كل خطاب من خطاباته بجملة *Carthago delenda est*، فإني سأختتم كل رأيٍ من آرائي بالقول: «قسموا مناطق البلاد إلى أحياء ودوائر صغيرة»[51]. هكذا لخص

(51) في رسالة إلى جون كارترايت (John Cartwright) بتاريخ 5 حزيران/ يونيو 1824.

جيفرسون ذات مرة شرحه لفكرته السياسية الأعز على قلبه، وهي فكرة أصبحت، للأسف، غير قابلة للإدراك من قبل الأجيال القادمة كما كانت غير قابلة للإدراك من قبل معاصريه. إن الإشارة إلى كاتو لم تكن زلة لسان معتاد على الاقتباسات اللاتينية. إنها أرادت أن تؤكد أن جيفرسون يرى أن عدم تجزئة البلاد إلى أحياء ودوائر صغيرة يمثل خطراً جسيماً على وجود الجمهورية ذاته، فكما أن روما، برأي كاتو، لا يمكن أن تكون آمنة طالما كانت قرطاجة موجودة، فالجمهورية برأي جيفرسون لا يمكن أن تطمئن إلى أسسها ذاتها من دون نظام الأحياء والدوائر الصغيرة، «فلئن استطعت أن أرى هذا ذات يوم فسأعتبر ذلك بمثابة فجر الخلاص للجمهورية، وأقول مع سيميون (Simeon): Nunc dimittis Domine»[52]، ولو أن خطة جيفرسون بشأن «الجمهوريات الابتدائية» كانت قد طبقت لكانت قد فاقت كثيراً البذور الضعيفة لشكل جديد للحكومة والتي يمكننا أن نستبينها في أقسام كومونة باريس وفي الجمعيات الشعبية خلال الثورة الفرنسية. ولئن كان خيال جيفرسون السياسي قد فاق تلك الأقسام والجمعيات في البصيرة وفي مدى الفهم، فإن أفكاره كانت تتجه في الاتجاه نفسه. إن كلاً من خطة جيفرسون والجمعيات الثورية الفرنسية قد توقعت بدقة غريبة تلك المجالس، مثل مجالس السوفيات والـ Räte، التي كان لها أن تظهر في كل ثورة أصيلة طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. في كل مرة ظهرت فيها هذه المجالس كانت قد انبثقت كأدوات عفوية للشعب، ليس فقط خارج الأحزاب الثورية كلها بل بشكل غير متوقع أبداً انبثقت منها ومن زعمائها. إنها،

(52) هذا المقتبس يعود إلى مرحلة أسبق قليلاً حيث اقترح جيفرسون تقسيم المناطق إلى «مئات»، انظر رسالة إلى جون تايلور في 26 أيار/ مايو 1810. ومن الواضح أن الدائرة الواحدة التي فكر بها جيفرسون تتكون من مئة شخص.

كمقترحات جيفرسون، قد أهملت إهمالاً تاماً من قبل الساسة والمؤرخين والمنظرين السياسيين، والأهم من قبل العرف الثوري نفسه. وحتى أولئك المؤرخين الذين كانت عواطفهم بجانب الثورة بصورة واضحة، والذين لم يجدوا مناصاً من إقحام بروز المجالس الشعبية في ما دونوه، قد اعتبروا تلك المجالس بأنها ليست سوى أدوات مؤقتة من حيث الجوهر في الكفاح الثوري من أجل التحرير. إن هذا يعني أن المؤرخين قد فشلوا في أن يفهموا إلى أي مدى يواجههم نظام المجالس بشكلٍ جديد تماماً من أشكال الحكومة، وبمجال عام جديد لغرض الحريّة والذي كان قد تكوّن وجرى تنظيمه خلال مسار الثورة ذاته.

إن هذا الكلام ينبغي أن يحدّد ويعدّل فثمة استثناءان له ولهما صلة بالموضوع، أحدهما هو ملاحظات أدلى بها كارل ماركس بمناسبة إحياء كومونة باريس خلال ثورة 1871 القصيرة الأمد، والثاني هو تأملات خطرت على بال لينين وتقوم على المسار الفعلي لثورة عام 1905 في روسيا وليس على ملاحظات ماركس. ولكن، قبل الخوض في هذه الأمور، علينا أن نفهم ما الذي كان يفكر به جيفرسون حين قال بثقة بالغة بالنفس «إن عقل الإنسان لا يسعه أن يصمم أساساً أكثر صلابة من أساس جمهورية حرة، وقابلة للدوام، وحسنة الإدارة»[53].

ولعل من الجدير بالذكر أننا لا نجد ذكراً لنظام الأحياء والدوائر الصغيرة في أي كتاب منشور من كتب جيفرسون، وقد يكون من الأهم في هذا الشأن أن الرسائل القليلة العدد التي كتب فيها عن هذا النظام بإصرار قطعي تعود كلها بتاريخها إلى المرحلة الأخيرة من

(53) رسالة إلى كارترايت، جرى اقتباسها سابقاً.

حياته. صحيح، أن جيفرسون كان يأمل في وقتٍ ما أن فرجينيا، لأنها كانت «الأولى من أمم الارض التي جمعت حكماءها سلمياً لوضع دستور أساسي»، فهي ستكون الأولى كذلك «التي تتبنى التجزئة لمناطقنا إلى أحياء، ودوائر صغيرة»[54]، ولكن المسألة هي أن الفكرة بأسرها لم تخطر له إلا حين كان قد تقاعد من الحياة العامة وانسحب من شؤون الدولة. إنه هو الذي كان صريحاً جداً في انتقاده للدستور لأنه لم يحتو على «لائحة حقوق» لم يتطرق أبداً إلى عدم احتواء الدستور على الدوائر الانتخابية للبلدات والتي كانت كما هو واضح تماماً النماذج الأصلية لما اقترحه من «جمهوريات ابتدائية «وفيها» يكون صوت الشعب بأسره موضع التعبير والبحث واتخاذ القرار بشأنه بالتفكير المشترك من المواطنين جميعاً، وأن يجري كل ذلك بشكل منصف وتام وسلمي»[55]. ومن حيث دوره في شؤون بلاده والحصيلة التي تنتج عن الثورة، فإن الفكرة الخاصة بنظام الأحياء والدوائر الصغيرة إنما خطرت له في ما بعد؛ وأما من حيث تطور سيرته الذاتية، فإن إصراره المتكرر على الطبيعة «السلمية» لتلك الأحياء والدوائر يبين أن هذا النظام كان بالنسبة إليه البديل غير العنيف المحتمل والوحيد لأفكاره السابقة بشأن الرغبة بالثورات المتكررة. وعلى أي حال فإننا نجد الوصف المفصّل لما كان يفكر به فقط في رسائل كتبها في عام 1816، وأن تلك الرسائل إنما تكرر، ولا تكمّل، إحداهما الأخرى.

إن جيفرسون نفسه كان يعرف جيداً أن الذي اقترحه «كاستنقاذٍ للجمهورية» كان في حقيقته استنقاذاً للروحية الثورية من خلال

---

(54) المصدر نفسه.

(55) رسالة إلى صاموئيل كيرشيفال (Samuel Kercheval) في 12 تموز/ يوليو 1816.

الجمهورية. إن شروحه لنظام الأحياء والدوائر الصغيرة كانت تبدأ دائماً بالتذكير «بأن الحيوية التي منحت لثورتنا في بدايتها» إنما كانت ناشئة عن «الجمهوريات الصغيرة»، وكيف أن هذه الجمهوريات الصغيرة «قد دفعت الأمة بأسرها إلى عمل حيوي ناشط»، وكيف أنه كان قد شعر في مناسبة لاحقة أن «أسس الحكومة قد اهتزت تحت قدميه بتأثير الدوائر الانتخابية للبلدات في نيو إندجلاند»، وأن «طاقة هذا التنظيم» كانت من القوة بحيث «لم يعد هناك فرد في ولايته إلا واندفع بكل قوته نحو العمل». لذلك، فقد توقع من الأحياء والدوائر الصغيرة أن تتيح للمواطنين بأن يستمروا بالقيام بالعمل الذي تمكنوا من القيام به خلال سنوات الثورة، وأن يقوموا بالعمل على عواتقهم وبذلك يشتركون بالعمل العام كما يدار يوماً بيوم. وبحكم الدستور فإن العمل العام كلّه قد نقل إلى واشنطن وكان يدار من قبل الحكومة الفدرالية، والتي كان جيفرسون يراها «الفرع الخارجي» للجمهورية، والتي يتم تناول شؤونها المحلية من قبل حكومات الولايات[56]. ولكن حكومة الولاية، وحتى الجهاز الإداري للبلاد كان من السعة وصعوبة المأخذ لضخامته، بحيث لا يتيح حصول مشاركة فورية فيه؛ ففي هذه المؤسسات كلها كان المندوبون عن الشعب، وليس الشعب نفسه، هم الذين كوّنوا الميدان العام، في حين أن أولئك الذين انتدبوهم، والذين هم نظرياً مصدر السلطة وموقعها، ظلوا إلى الأبد خارج أبواب ذلك الميدان.

إن هذا الوضع كان ينبغي أن يكون كافياً لو أن جيفرسون كان يؤمن حقاً (كما صرّح أحياناً) بأن سعادة الشعب تكمن حصراً في رفاهيته الشخصية؛ إذ إنه بسبب الطريقة التي جرى بموجبها تكوين

---

(56) الاستشهادات مأخوذة من الرسائل التي جرى الاقتباس منها آنفاً.

حكومة الاتحاد ـ بما فيها من تقسيم وفصل للسلطات، من رقابة وتوازن، وغير ذلك مما وضع في صميم مركزها بالذات ـ فقد كان من غير المحتمل إلى حدٍ كبير وإن لم يكن مستحيلاً بالطبع. إن نظاماً استبدادياً قد ينبثق منها. أما الذي قد يحدث، والذي حدث حقاً، مراراً وتكراراً، منذ ذلك الوقت، فهو «أن الأدوات التمثيلية ستغدو فاسدة ومنحرفة»[57]، ولكن مثل هذا الفساد لا يحتمل أن يكون ناشئاً (لم يكن كذلك قط) عن مؤامرة من الأدوات التمثيلية ضد الشعب الذي تمثله هذه الأدوات. إن الفساد في هذا النوع من الحكومة يحتمل أن ينشأ من صفوف المجتمع أي من الناس أنفسهم.

إن الفساد والانحراف أمران خبيثان للغاية، وفي الوقت نفسه من المحتمل جداً أن يحدثا في جمهورية تتسم بالمساواة بين الأفراد، أكثر مما يحدثان في أي شكل آخر من أشكال الحكومات. إنهما يحدثان حين تغزو المصالح الخاصة الميدان العام، أي إنهما ينبثقان من أسفل وليس من أعلى. وبما أن الجمهورية قد استبعدت من حيث المبدأ، وجود فرعين هما الحاكم والمحكوم، فإن فساد الكيان السياسي قد شمل الشعب أيضاً، في حين أن الوضع في أشكال الحكم الأخرى على غير ذلك حيث يتعرض الحكام والطبقات الحاكمة وحدها للفساد، وبالنتيجة فإن الشعب «البريء» سيقاسي في البداية، ومن ثم فإنه سيقوم ذات يوم بتمرد شنيع ولكنه ضروري.

إن فساد الشعب نفسه ـ تمييزاً عن فساد نوابه أو فساد طبقة حاكمة ـ ليس من المحتمل أن يحصل إلا في ظل حكومة منحته قسطاً من السلطة العامة فعلّمته كيف يتلاعب بها. وعندما يكون الصدع بين الحاكم والمحكوم قد جرى سدّه، فمن المحتمل دائماً أن

---

(57) رسالة إلى صاموئيل كيرشيفال، في 5 أيلول/ سبتمبر 1816.

يكون الحد الفاصل بين العام والخاص معرّضاً للغموض، وبالنتيجة الزوال. إن هذا الخطر الكامن في حكومة جمهورية كان ينشأ في العادة، قبل العصر الحديث وارتفاع شأن المجتمع، من الميدان العام، من ميل السلطة العامة للتوسع وللتجاوز على المصالح الخاصة.

كان العلاج القديم لهذا الخطر يتمثل بالاحترام للملكية الخاصة، بمعنى وضع نظام قانوني يضمن حقوق الفرد وتفرّده ويحمي بشكل قانوني الخط الفاصل بين العام والخاص. إن «لائحة الحقوق» في الدستور الأمريكي تشكل الحصن القانوني الأخير والكامل العدة لحماية الميدان الخاص ضد السلطة العامة، وقد كان انشغال تفكير جيفرسون بمخاطر السلطة العامة وبهذا العلاج ضدها أمراً معروفاً تماماً، ففي ظروف النمو الاقتصادي السريع والمتواصل الذي لا يمثل الرخاء بالمعنى الحرفي للكلمة ـ وهي ظروف العصر الحديث بالطبع ـ نجد أن مخاطر الفساد والانحراف إنما تنشأ على الأرجح من المصالح الخاصة وليس من السلطة العامة. إن هذا بالذات يدل على ما كان يتمتع به جيفرسون من وزن ثقيل في فن إدارة الدولة، إذ تمكن من أن يدرك هذا الخطر على الرغم من انشغال فكره بالمخاطر القديمة، والمعروفة جيداً، لوجود الفساد في الكيانات السياسية.

إن العلاج الوحيد ضد سوء استخدام السلطة العامة من قبل الأفراد بأشخاصهم يكمن في الميدان العام نفسه، ويتمثل في الضوء الذي يكشف كل فعل يجري ضمن حدوده، كما يكشف عن كل من يدخل فيه. ومع أن التصويت السري لم يكن معروفاً بعد في ذلك الزمان، فقد كان لدى جيفرسون هاجس ينذر بالخطر لو أتيح للشعب قسط من السلطة العامة من دون أن يتوفر في الوقت نفسه مجال عام

أكثر مما يوفره صندوق الاقتراع، مع إعطائه فرصة واسعة لكي يُسمع صوته علناً فلا يقتصر ذلك على يوم الانتخابات فقط. إن ما تصوَّره جيفرسون بأنه خطر فتاك يهدد الجمهورية هو أن الدستور قد منح السلطة كلها للمواطنين من دون أن يمنحهم الفرصة لكي يكونوا جمهوريين ولكي يعملوا كونهم مواطنين. بعبارة أخرى، إن الخطر هو أن السلطة كلها قد منحت للشعب بصفتهم الشخصية ولم تتح لهم الفرصة بصفتهم مواطنين. وعندما لخص جيفرسون، في نهاية حياته، ما كان يعتبره جوهر الأخلاق الخاصة والعامة قائلاً : «أحِب جارك كما تحب نفسك، وأحِب وطنك أكثر مما تحب نفسك»[58]، فإنه كان يعرف أن هذا القول المأثور سيظل عظة فارغة إلا إذا كان «الوطن» يمكن أن يُجعل حاضراً «لحب» مواطنيه مثلما «الجار» يكون حاضراً لحب زملائه من الناس. فكما أنه لا يوجد محتوى لمحبة الجيران إذ كان الجار لا يلقي التحية لجاره إلا مرة واحدة كل سنتين، فكذلك لا يوجد محتوى للنصيحة بأن يحب المرء وطنه أكثر مما يحب نفسه، إلا إذا كان الوطن يمثل حضوراً حياً في أوساط مواطنيه.

من هنا، ووفقاً لجيفرسون، جاء ذلك المبدأ للحكومة الجمهورية مطالباً «بتجزئة المناطق إلى أحياء ودوائر صغيرة»، أي إلى خلق «جمهوريات صغيرة» بواسطتها يمكن أن يكون «كل شخص في الولاية عضواً فاعلاً في الحكومة المشتركة، فيمارس شخصياً قسطاً كبيراً من حقوقه وواجباته، ويكون تابعاً لمرؤوسيه، ولكنه يظل

(58) رسالة إلى توماس جيفرسون سميث (Thomas Jefferson Smith) في 21 شباط/ فبراير 1825.

مهماً، ضمن حدود مقدرته»[59]. لقد كانت «هذه الجمهوريات الصغيرة هي التي ستكون القوة الرئيسية للجمهورية الكبيرة»[60] إذ بقدر ما كانت الحكومة الجمهورية للاتحاد قائمة على أساس الفرضية التي تقول بأن موقع السلطة هو في الشعب، فإن الظرف ذاته واللازم لقيامها بوظائفها بشكل صحيح يكمن في المخطط القاضي «بتقسيم الحكومة بين المتعددين، والتوزيع لكل واحد منهم الوظائف التي هو مختص بها وقادر عليها». ومن دون ذلك، فإن مبدأ الحكومة الجمهورية ذاته لن يمكن تفعيله أبداً، وستكون حكومة الولايات المتحدة حكومة جمهورية بالاسم فقط.

كانت المسألة، من حيث أمان الجمهورية، هي كيف نمنع «تفسخ حكومتنا»، علماً أن جيفرسون دعا كل حكومة من الحكومات بأنها متفسخة وفيها تكون السلطات كلها متمركزة «بين الفرد الواحد، أو بيد القلة، أو بيد ذوي محتد الولادة، أو بين المتعددين». لذلك، فإن نظام الأحياء والدوائر الصغيرة لم يكن يرمي إلى تعزيز سلطة المتعددين بل إلى تعزيز سلطة «كل فرد من الأفراد» ضمن حدود قدرته. وبتفريق «المتعددين» إلى مجالس يكون كل فرد فيها مهماً ويحسب له حساب، وليس بأي وسيلة أخرى، «سنتمتع بصفة الانتماء إلى جمهورية بالقدر الذي يمكن فيه ذلك لمجتمع كبير». أما من حيث أمان مواطني الجمهورية فالمسألة هي كيف يمكن جعل كل فرد يشعر «بأنه مشارك في شؤون الحكومة، ليس فقط عند إجراء الانتخابات في يوم واحد في السنة، بل أن يشعر بذلك كل يوم، فإذا ظل هناك شخص واحد فقط في الولاية ليس عضواً في مجلس من

---

(59) رسالة إلى كارترايت، جرى اقتباسها سابقاً.

(60) رسالة إلى جون تايلر (John Tyler) جرى اقتباسها سابقاً.

مجالسها، كبيرة كانت أم صغيرة، فإنه سيجرد من إنسانيته بأسرع من انتزاع السلطة منه من قبل قيصر أو بونابرت». وأخيراً، وبشأن المسألة الخاصة بكيفية دمج هذه الأدوات الصغرى والمصممة لكل فرد من الأفراد في الهيكل الحكومي للاتحاد المصمم للجميع، فقد كان جواب جيفرسون على ذلك هو: «أن الجمهوريات الابتدائية المؤلفة من الأحياء والدوائر الصغيرة، وجمهوريات المناطق، وجمهوريات الولايات، وجمهورية الاتحاد، ستؤلف تدرجاً في السلطات، وتقوم كل واحدة منها على أساس القانون، ولكل منها قسط من السلطة، فتكوّن بشكل حقيقي نظام التوازن والرقابة للحكومة». بيد أن جيفرسون ظل ساكتاً بشكل لافت بشأن نقطة واحدة، وهي: ماذا ستكون عليه وظائف الجمهورية الابتدائية على وجه التحديد؟ لقد أشار أحياناً إلى «فائدة من فوائد تقسيم الأحياء الذي اقترحته» وهي أن ذلك سيوفر طريقة أفضل لجمع صوت الشعب من آليات الحكومة التمثيلية؛ ولكنه كان مقتنعاً بشكل عام بأنه «إذا أراد المرء منها خدمة غرض واحد فقط، فإنها سرعان ما ستبدو ما يعتبره الآخرون أنها أفضل الأدوات»[61].

إن هذا الغموض في الغرض لا يعود إلى الافتقار للوضوح، وهو ربما يشير بشكل أكثر بياناً من أي جانب آخر من جوانب اقتراح جيفرسون، بل يعود إلى أن الفكرة اللاحقة التي أوضح فيها أعز ذكرياته عن الثورة، تتعلق في الحقيقة بشكلٍ ما جديدٍ للحكومة وليس بمجرد إصلاحه أو جعله ملحقاً للمؤسسات القائمة، فإذا كانت الغاية النهائية من الثورة هي الحرية، وتكوين مجال عام يمكن للحرية

(61) الاستشهادات مأخوذة من رسالة إلى جوزف كابيل (Joseph C. Cabell) بتاريخ 2 شباط/ فبراير 1816، ومن رسالتين إلى صاموئيل كيرشيفال جرى الاقتباس منها أصلاً.

أن تظهر فيه، إذاً فإن الجمهوريات الابتدائية المؤلفة من الأحياء والدوائر الصغيرة، وهي المكان الملموس الوحيد الذي يمكن لكل فرد أن يكون حراً فيه، ستكون في واقع الأمر نهاية للجمهورية الكبرى التي ينبغي أن يكون غرضها الرئيسي في الشؤون المحلية توفير مثل أماكن الحرية هذه للشعب وحمايتها.

إن الفرضية الأساسية لنظام الأحياء والدوائر الصغيرة، سواء أكان جيفرسون يعرفها أم لا، تقضي بأنه ما من أحد يمكن أن يسمى سعيداً أو حراً من دون مشاركته في السلطة العامة، ومن دون أن يكون له قسط فيها.

4

إنها لحكاية غريبة ومحزنة ينبغي أن تحكى وأن تحفظها الذاكرة. إنها ليست حكاية الثورة التي قد يربط المؤرخون بخيطها تاريخ أوروبا في القرن التاسع عشر[62]، والتي يمكن إرجاع أصولها إلى العصور الوسطى، والتي كان تقدمها تقدماً لا يقاوم «على مدى قرون على الرغم من كل عقبة من العقبات»، وذلك وفقاً لتوكفيل، والتي سمّاها ماركس، مستقرياً تجارب أجيال متعددة، «قاطرة التاريخ كله»[63]. إنني لا أشكك بأن الثورة كانت الفكرة المهيمنة الخفية في القرن الذي سبق قرننا، كما أنني أشك بما استقراه كل من توكفيل وماركس، لا سيما اعتقادهما بأن الثورة كانت النتيجة لقوة لا تقاوم

---

(62) انظر: George Henry Soule, *The Coming American Revolution* (New York: [n. pb.], 1934), p. 53.

(63) بالنسبة إلى توكفيل، انظر المقدمة التي كتبتها المؤلفة لكتاب *Democracy in America*؛ وبالنسبة إلى ماركس، انظر: Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850* (Berlin: [n. pb.], 1951), p. 124.

وليست الحصيلة لأفعال وأحداث محددة.

إن الذي يبدو خارج نطاق الشك والتصديق هو أنه ما من مؤرخ سيتمكن على الإطلاق من أن يروي حكاية قرننا من دون أن يربط «بخيط الثورات»؛ ولكن هذه الحكاية، ولأن نهايتها لمّا تزل مختفية في ضباب المستقبل، فهي غير صالحة بعد لكي تروى.

إن الشيء ذاته يصدق، إلى حدٍ ما، على ذلك الجانب من الثورة والذي يجب أن نوليه اهتمامنا الآن. وهذا الجانب هو الظهور الاعتيادي، خلال مسار الثورة، لشكلٍ من أشكال الحكومة الذي يشابه بشكل مدهش نظام جيفرسون المتعلق بالأحياء والدوائر الصغيرة، والذي يكرِّر، بصرف النظر عن الظروف، الجمعيات الثورية والمجالس البلدية التي انتشرت في أرجاء فرنسا بعد عام 1789. من بين الأسباب التي يجب ذكرها أولاً والتي تدعونا إلى الاهتمام بهذا الجانب هي أننا نتعامل هنا مع الظاهرة التي أثرت كثيراً في أعظم اثنين من الثوريين في المرحلة كلها وهما ماركس ولينين حين شهدا نشوءها العفوي، أولهما خلال كومونة باريس في عام 1871 والثاني خلال الثورة الروسية الأولى في عام 1905. والذي صدمهما ليس أنهما لم يكونا مستعدين على الإطلاق لهذه الأحداث فقط، ولكن أيضاً لأنهما عرفا أنهما يواجهان تكراراً لم يحسب حسابه بأي تقليد مقصود للماضي أو تذكّر له. ومن المؤكد أنهما لم يطّلعا على نظام جيفرسون الذي اقترحه بشأن الأحياء والدوائر الصغيرة، ولكنهما كانا يعرفان جيداً الدور الثوري الذي قامت به أقسام كومونة باريس الأول في الثورة الفرنسية، إلا أنهما لم يريا قط في تلك الأقسام بذوراً محتملة لشكل جديد من أشكال الحكومة بل اعتبراها مجرد أدوات سيستغنى عنها حين تبلغ الثورة نهايتها. بيد أنهما الآن يواجهان أدوات شعبية، مثل الكومونات والمجالس

ومجالس السوفيات والـ Räte، وهذه كلها كانت تنوي البقاء حيّة بعد الثورة.

إن هذا كان يتناقض مع نظرياتهما كلها، كما أنه لا يتفق مع الفرضيات الخاصة بطبيعة السلطة والعنف التي يشاطران فيها، من دون وعي، حكام الأنظمة الزائلة. أخيراً فإنهما قد رأيا في الثورة وسيلةً للاستيلاء على السلطة، كما كانا يماهيان السلطة مع احتكار وسائل العنف متمسكين بثبات بتراث الدولة ـ الأمة. أما الذي حدث فعلاً فهو الانحلال السريع للسلطة القديمة والزوال المفاجىء للسيطرة على وسائل العنف، وفي الوقت عينه التشكيل المدهش لهيكلٍ جديد للسلطة يدين بوجوده للحوافز التنظيمية لدى الشعب نفسه. وبعبارة أخرى، فحين حلّت لحظة الثورة اتضح أنه لم يكن هناك ثمة سلطة للاستيلاء عليها، لذلك وجد الثوريون أنفسهم أمام بديل غير مريح، فإما أن يضعوا «قوتهم» لما قبل الثورة، أي التنظيم الخاص بجهاز ذلك الدور، في مركز القوة الثورية للحكومة الميتة، أو ببساطة الانضمام لمراكز القوة الثورية الجديدة والتي انبثقت من دون مساعدتهم.

إن ماركس، ولمدة فترة قصيرة حين كان مجرد مشاهد لشيء لم يتوقع حدوثه أبداً، كان قد فهم ضمناً الـ Munalverfassung لكومونة باريس في عام 1871، ولأنه كان يفترض فيه أن يصبح «الشكل السياسي حتى لأصغر القرى»، أن يكون «الشكل السياسي، والمكتشف في النهاية، للتحرير الاقتصادي للعمال». ولكنه سرعان ما أدرك مدى تناقض هذا الشكل السياسي مع الأفكار الخاصة بـ «ديكتاتورية الطبقة العاملة» عن طريق حزب اشتراكي أو شيوعي والذي كان احتكاره للسلطة والعنف وفق نموذج الحكومات المركزية للدول ـ الأمة، فاستنتج أن المجالس المحلية هي، على كل حال،

ليست سوى أدوات موقتة للثورة[64]. لقد كان تعاقب المواقف متشابهاً فبعد جيل واحد نجد ذلك في لينين، الذي خضع مرتين في حياته، في 1905 وفي 1917، للتأثير المباشر للأحداث ذاتها، أي إنه تحرر موقتاً من التأثير الخبيث للعقيدة الثورية. وعليه فقد استطاع أن يمجد، بإخلاص شديد في 1905 «القدرة الخلاقة الثورية للشعب» الذي بدأ في الحال بإنشاء هيكل جديد تماماً للسلطة إبّان الثورة[65]، تماماً كما استطاع بعد اثنتي عشرة سنة أن يطلق العنان لثورة تشرين الأول/ أكتوبر، فيكسبها بشعار «كل السلطة لمجالس السوفيات». ولكنه، خلال السنوات التي فصلت بين الثورتين، لم يفعل شيئاً لتغيير تفكيره ولضم الأدوات الجديدة في برامج الحزب المتعددة، وكانت النتيجة أنه وحزبه كانوا، عند حدوث التطور الفوري ذاته، على غير استعداد كما كانوا، في عام 1905. وفي النهاية، وفي خلال

(64) في عام 1871 سمّى ماركس الكومونة بأنها الصيغة السياسية التي اكتشفت أخيراً، التي بالإمكان أن يتم بها تحرير العمل، ودعا ذلك «سرها الحقيقي»، انظر: Karl Marx, *Der Bürgerkrieg in Frankreich* (Berlin: [n. pb.], 1952), pp. 71, and 76.

ولكنه كتب بعد سنتين فقط يقول: «يجب على العمّال...أن يعملوا على أشد أشكال مركزة السلطة في يد الدولة. وعليهم ألا يدعوا الكلام الفارغ الديمقراطي عن حرّية البلديات، عن الحكم الذاتي...إلخ، يضللهم»، في: Karl Marx, «Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln,» in: Karl Marx, *Sozialdemokratische bibliothek* (Hottingen, Zürich: [Verl. der Volksbuchh], 1885), Bd. 4, p. 81.

لذلك فإن أوسكار أنويلر (Oskar Anweiler) وأنا مدينة جداً لدراسته المهمة في نظام المجالس، وهي: Oskar Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921* (Leiden: Brill, 1958)

كان على حق حين قال: «ليست مجالس البلديات بالنسبة الى كارل ماركس سوى هيئات صراع سياسية مؤقتة، يجب عليها أن تدفع بالثورة إلى الأمام. إنه لا يرى فيهم الخلايا من أجل تحوّل أساسي للمجتمع، الذي على الأرجح لا بدّ من أن تتم من فوق بواسطة سلطة الدولة المركزية البروليتارية»، انظر المصدر المذكور، ص 19.

(65) إني أتابع ما كتبه أنويلر، المصدر نفسه، ص 101.

تمرد كرونشتات (Kronstadt) انتفضت مجالس السوفيات ضد دكتاتورية الحزب وغدا واضحاً عدم توافق المجالس الجديدة مع النظام الحزبي قرر لينين على الفور سحق تلك المجالس لأنها هددت احتكار السلطة الذي يتمتع به الحزب البلشفي.

إن اسم «الاتحاد السوفياتي» لروسيا ما بعد الثورة كان كذباً منذ ذلك الحين، ولكن هذه الكذبة كانت، ومنذ ذلك الحين أيضاً، تنطوي على اعتراف حقود بالشعبية الساحقة، لا للحزب البلشفي بل لنظام مجالس السوفيات الذي صيّره الحزب إلى العدم[66]. وإذ وضع الحزب أمام الاختيار بين تكييف أفكاره وأفعاله وفقاً لما هو جديد وغير متوقع والاتجاه نحو الاستبداد والاضطهاد، فإنه لم يتردد في أن يقرر السير وفق البديل الثاني؛ وباستثناء لحظات معدودة لم تثمر عن نتيجة، فإن تصرف الحزب من البداية حتى النهاية كانت تمليه اعتبارات الصراع الحزبي، الصراع الذي لم يكن له أي دور في المجالس ولكنه كان ذا أهمية بالغة في برلمانات ما قبل الثورة. وحين قرر الشيوعيون في عام 1919 ألا يتبنوا «سوى قضية جمهورية سوفياتية يكون فيها لمجالس السوفيات أغلبية شيوعية»[67]، فإنهم تصرفوا في واقع الأمر كونهم ساسة حزبيين اعتياديين. إنه لخوف

---

(66) إن الشعبية الكبيرة للمجالس في ثورات القرن العشرين كلها معروفة جيداً. ففي خلال الثورة الألمانية في عام 1918 وفي عام 1919 كان حتى على حزب المحافظين في حملاته الانتخابية أن يتفق مع الـ (Räte).

(67) على حد ما قاله ليفيني (Leviné) وهو ثوري محترف بارز خلال الثورة في بافاريا (Bavaria): «يؤيّد الشيوعيون جمهورية المجالس التي تكون للمجالس فيها أكثرية شيوعية»، انظر: Helmut Neubauer, *München und Moskau, 1918/1919; zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern*, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas; Beiheft 4 (München: Isar Verlag, [1958]).

عظيم يخافه البشر، حتى الأكثر راديكاليةً والأقل تقليديةً منهم، من أمور لم تشاهد من قبل أبداً، ومن أفكار لم يفكر بها أحد قط، ومن مؤسسات لم تجرب من قبل قط.

إن إخفاق العرف الثوري في التفكير جدياً بشكل الحكومة الجديد والوحيد، الذي ولد من رحم ثورة من الثورات، يمكن تفسيره جزئياً بانشغال ماركس الكلي بالمسألة الاجتماعية وبعدم استعداده للاهتمام الجدي بمسألتي الدولة والحكومة. ولكن هذا التفسير ضعيف لا بل يدعو إلى التساؤل إلى حدٍ ما لأنه يعتبر من المسلم به أمر التأثير البالغ والمتسلط لماركس على الحركة الثورية وتاريخها، وهو تأثير يحتاج بدوره إلى تفسير. ولم يكن الماركسيون وحدهم من بين الثوريين الذين برهنوا، بعد كل ذلك على أنهم غير مهيئين مطلقاً لوقائع الأحداث الثورية. كما أن عدم التهيؤ هذا هو الأولى بالملاحظة لأنه لا يمكن أن يعزى إلى افتقار في الفكر أو في الاهتمام بالثورة. ومن المعروف جيداً أن الثورة الفرنسية قد خلقت شخصية جديدة تماماً من شخصيات المشهد السياسي وهي شخصية الثوري المحترف، الذي ينفق حياته لا في إثارة المشاعر الثورية، ولم تكن لها سوى فرص قليلة، وإنما ينفقها في الدراسة والتفكير، في التنظير والمساجلة، وموضوعهما الوحيد هو الثورة. والواقع أنه ما من تاريخ للطبقات المرفهة الأوروبية يكون تاريخاً كاملاً إلا بذكر تاريخ الثوريين المحترفين في القرنين التاسع عشر والعشرين، والذين كانوا، مع الفنانين والكتّاب الحديثين، قد أضحوا الورثة الحقيقيين لرجال الآداب في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لقد التحق الفنانون والكتاب بالثوريين «لأن كلمة البورجوازي ذاتها قد غدت ذات مغزى كريه لا تقل في عدم جماليتها عن كلمة

السياسي»[68]؛ لقد قاموا معاً بإنشاء «بوهيميا»، جزيرة الفراغ المقدس في خضم قرن الثورة الصناعية، القرن الكثير المشاغل جداً. إن الثوري المحترف، ذلك العضو من بين أعضاء هذه الطبقة الجديدة الميسورة المتمتعة بالرفاه والفراغ، قد تمتع بامتيازات خاصة ذلك أن طريقة حياته لا تتطلب عملاً معيناً على الاطلاق. ولئن كان ثمة أمر ليس هناك من سبب يدعوه إلى الشكوى منه فهو عدم توفر الوقت اللازم للتفكير، ولهذا فإن طريقة الحياة النظرية هذه هي سواء بسواء إذا كان الثوري المحترف يقضيها في المكتبات الشهيرة في لندن وباريس، أو في مقاهي فيينا وزوريخ، أو في سجون أنظمة الحكم القديمة المختلفة، وهي سجون مريحة نسبياً ولا يكتنفها الاضطراب.

إن الدور الذي قام به الثوريون المحترفون في الثورات الحديثة جميعاً هو دور كبير ومهم، ولكنه لم يكن له أثر في التحضير للثورات. لقد كانوا يراقبون ويحللون الانحلال المتواصل في الدولة والمجتمع؛ لم يقوموا بشيء يذكر في العمل على تقدم الثورة أو توجيهها، ولم يكونوا في وضع يمكنهم من ذلك. وحتى موجة الإضرابات التي عمّت روسيا في عام 1905 وأدت إلى الثورة الأولى فيها كانت إضرابات عفوية تماماً، وغير مدعومة من أي منظمة سياسية أو نقابة عمالية، لا بل هي على العكس قد انبثقت في مسار الثورة دون غيره[69].

إن اندلاع معظم الثورات كان قد فاجأ الجماعات والأحزاب الثورية كما فاجأ الجهات الأخرى كلها، ولا توجد ثورة يمكن أن

---

(68) انظر الدراسة الممتازة عن: Frank Jellinek, *The Paris Commune of 1871* (London: Gollancz, 1937), p. 27.

(69) انظر: Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, p. 45.

يعزى اندلاعها إلى فعالياتهم. كان الوضع على خلاف ذلك عادةً: فالثورة تندلع، فتحرر إن جاز التعبير، الثوريين المحترفين من أي مكان يصادف وجودهم فيه - من سجنٍ أو مقهى أو مكتبة. لم يكن حتى لحزب لينين من الثوريين المحترفين أن يتمكن من «إحداث» ثورةٍ ما؛ كل ما كانوا يستطيعون فعله أن يكونوا موجودين، أو أن يهرعوا عائدين إلى الوطن، في اللحظة الصحيحة، أي لحظة السقوط. كان توكفيل قد قال في عام 1848 إن النظام الملكي قد سقط «قبل الضربات التي وجهها له المنتصرون، ولم يسقط تحت هذه الضربات، ولقد فوجىء المنتصرون بنصرهم كما فوجىء المنهزمون بهزيمتهم»، وهو قول قد ثبتت صحته مراراً وتكراراً.

إن دور الثوريين المحترفين لا يكمن في العادة في إحداث ثورةٍ ما بل في القفز إلى السلطة بعد اندلاعها، كما أن ميزتهم الكبيرة في صراع السلطة هذا لا تكمن في نظرياتهم وفي التهيئة العقلية أو التنظيمية، وإنما تكمن في حقيقة بسيطة مفادها أن أسماء أولئك الثوريين المحترفين كانت الأسماء الوحيدة المعروفة لدى الجمهور[70]. إن الذي يسبب حدوث الثورة ليس هو بالتأكيد مؤامرة، كما أن الجمعيات السرية - وإن كانت هذه الجمعيات قد تنجح في ارتكاب بضع جرائم شهيرة، وهي ترتكب في العادة بمساعدة الشرطة

---

(70) يذكر موريس دوفرجيه (Maurice Duverger) في كتابه: Maurice Duverger, *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State* (New York: [n. pb.], 1961),

وهو يفوق الدراسات السابقة كلها عن الموضوع ويمتاز عنها بإبداع، يذكر مثالاً مثيراً للاهتمام، ففي انتخابات الجمعية الوطنية في عام 1871، وكان التصويت قد أصبح حراً، وبالنظر إلى عدم وجود أحزاب فقد توجه الناخبون إلى التصويت وإلى المرشحين الذين يعرفونهم فقط، وكانت النتيجة أن الجمهورية الجديدة باتت «جمهورية الدوقات».

السرية[71] - هي على العموم سرية جداً، بحيث لا يمكنها أن تسمع صوتها علناً. إن خسارة السلطة في الأنظمة التي كانت موجودة، والتي تسبق حقاً الثورات كلها، ليست سراً، إذ إن مظاهرها مكشوفة وملموسة، وإن لم تكن بالضرورة باهرة؛ ولكن أغراضها، مثل التذمر العام والانزعاج المنتشر والازدراء لرجال السلطة، هي أعراض يصعب تحديدها بدقة وذلك لأن معناها ليس معنى جلياً لا لبس فيه أبداً[72]. مع هذا، فإن الازدراء الذي لم يكن من بين دوافع الثوريين المحترفين النمطيين، هو بالتأكيد منبع من أقوى منابع الثورة؛ ولا توجد ثورة إلا وتنطبق عليها تماماً ملاحظة لامرتين الذي قال عن ثورة 1848 إنها «ثورة الازدراء».

هذا وفي حين أن الدور الذي قام به الثوريون المحترفون في اندلاع الثورة كان في العادة دوراً لا أثر له إلى حد اعتباره دوراً غير موجود، ولكن تأثيره على المسار الذي ستتخذه الثورة كان تأثيراً كبيراً جداً. وبما أن الثوري المحترف قد تتلمذ في مدرسة الثورات الماضية، فإنه سيمارس هذا التأثير لا لصالح عمل جديد وغير متوقع

(71) إن سجل الشرطة السرية في تغذية النشاط الثوري لا في منع هذا النشاط هو سجل يدهش في فرنسا تحديداً، وذلك خلال الإمبراطورية الثانية، وكذلك في روسيا القيصرية بعد عام 1880. ويبدو، على سبيل المثال، أنه لم يكن هناك عمل واحد موجه ضد الحكومة في عهد لويس نابليون (Louis Napoleon) إلا وهو بوحي من الشرطة؛ كما أن الهجمات الإرهابية الأهم في روسيا قبل الحرب والثورة كانت جميعها من أعمال الشرطة.

(72) لذلك، فإن القلاقل الواضحة للعيان في الإمبراطورية الثانية مثلاً قد تناقضت تماماً مع نتائج الاستفتاءات التي أجراها نابليون الثالث وجاءت في صالحه بشكل ساحق، وهي استفتاءات تشابه ما يجري اليوم من استطلاعات للرأي. كان آخر استفتاء، وهو الذي جرى في عام 1869، قد كان مرة أخرى انتصاراً عظيماً للإمبراطور؛ أما الذي لم يلاحظه أحد في ذلك الوقت، والذي اتضح أنه كان أمراً حاسماً بعد عام واحد من إجراء ذلك الاستفتاء، هو أن نحو 15 في المئة من القوات المسلحة كانت قد صوتت ضد الإمبراطور.

بل لصالح عمل يظل متفقاً مع الماضي. وبما أن مهمته ذاتها هي ضمان استمرارية الثورة، فإنه سيكون ميّالاً إلى التحدث بصيغة سوابق تاريخية، كما أن التقليد الواعي والخبيث لأحداث الماضي الذي ذكرناه آنفاً يكمن جزئياً على الأقل في طبيعة حرفته ذاتها.

إن توكفيل، وقبل أن يجد الثوريون المحترفون في الماركسية مرشدهم الرسمي لتفسير التاريخ، ماضيه وحاضره ومستقبله، بأمدٍ طويل، كان قد قال في عام 1848 «إن تقليد ما جرى في عام 1789 والذي قامت به الجمعية الثورية كان تقليداً واضحاً جداً إلى درجة أنه أخفى الإبداع الفظيع للحقائق. كان لدي باستمرار الانطباع بأنهم إنما كانوا منهمكين بتمثيل مسرحي للثورة الفرنسية أكثر مما كانوا يقومون به من أجل استمرارها»[73]. كذلك، ففي خلال كومونة باريس لعام 1871، والذي لم يكن لماركس وللماركسيين أي تأثير فيه على الإطلاق، نجد أن مجلة واحدة على الأقل من المجلات الجديدة، وهي مجلة *Le Pére Duchêne* قد اتخذت من أسماء التقويم الثوري القديم أسماء لأشهر السنة. ومن الغريب حقاً أن نجد، في هذا المناخ الذي يجري فيه التفكير ملياً بكل حادثة من حوادث الثورات الماضية وكأنها جزء من تاريخ مقدس، أن المؤسسة الوحيدة، الجديدة تماماً والعفوية تماماً، في التاريخ الثوري قد جرى تجاهلها إلى حد النسيان التام.

وعند التأمل سيكون هناك ما يدعو المرء إلى تحديد وتعديل هذا الكلام، فثمة فقرات معينة في كتابات الاشتراكيين الطوباويين، وعلى الأخص في كتابات برودون وباكونين نجد فيها وعياً لنظام المجالس. ولكن الحقيقة هي أن هؤلاء المفكرين السياسيين من

---

(73) مقتبس من: Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, p. 194.

المذهب الفوضوي الذي لا يدين بحكومة هم غير مؤهلين لمعالجة ظاهرة تبين بجلاء أن الثورة لا تنتهي بإلغاء الدولة والحكومة بل على العكس، تهدف إلى تأسيس دولة جديدة وإقامة شكل جديد من أشكال الحكومة. وقد أشار المؤرخون حديثاً إلى التشابه الواضح بين المجالس والدوائر الانتخابية للبلدات في القرون الوسطى، والكانتونات السويسرية «ودعاة الهياج الشعبي» الإنجليز في القرن السابع عشر - وكان يطلق عليهم في الأصل «دعاة تسوية الخلافات» - والمجلس العام لجيش كرومويل، ولكن المسألة هي أن جميع هؤلاء باستثناء البلدة المتعلقة بالقرون الوسطى[74] لم يكن لهم أي تأثير يذكر أبداً على عقول الناس الذين قاموا في خضم الثورة بتنظيم أنفسهم عفوياً في مجالس.

من هنا فإن ما من عرف، ثورياً كان أو ما قبل ثوري، يمكن له أن يفسر الظهور المعتاد وإعادة الظهور لنظام المجالس منذ الثورة الفرنسية، فلو تركنا جانباً ثورة شباط/ فبراير لعام 1848 في باريس عندما جرى تكوين لجنة باسم لجنة من أجل العمال، أقامتها الحكومة نفسها، وكانت معنية حصراً بمسائل التشريعات الاجتماعية، نجد أن التواريخ الرئيسية لظهور أدوات العمل تلك لدولة جديدة وظهور بذورها هي كالآتي: العام 1870، حين كانت العاصمة الفرنسية محاصرة من قبل الجيش البروسي «فنظمت نفسها عفوياً في هيئة فدرالية مصغرة»، شكلت في ما بعد نواة حكومة

(74) إن أحد البيانات الرسمية لكومونة باريس يشدد على هذه العلاقة على النحو التالي: «إن هذه الفكرة للكومونة التي اتّبعت منذ القرن الثاني عشر، والتي تثبتها الأخلاق والحق والعلم، هي التي انتصرت منذ لحظة في 18 آذار/ مارس 1871»، انظر: **Heinrich Eduard Koechlin,** ***Die Pariser Commune des Jahres 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger Inauguraldissertation*** **(Basel: [n. pb.], 1950), p. 66.**

كومونة باريس في ربيع عام 1871[75]. العام 1905، حينما تطورت على حين غرة موجة الاضطرابات العفوية في روسيا إلى زعامة سياسية خاصة بها، خارج الأحزاب والجماعات الثورية كلها، فقام العمال في المصانع بتنظيم أنفسهم في مجالس (مجالس السوفيات) لغرض إقامة حكم ذاتي تمثيلي. ثورة شباط/ فبراير لعام 1917 في روسيا، حينما لم يكن التنظيم نفسه، أي «السوفيات» موضع بحث «على الرغم من الاتجاهات السياسية المتباينة بين العمال الروس»[76] السنتان 1918 و1919 في ألمانيا حينما حدث، بعد هزيمة الجيش، أن قام الجنود والعمال بتمرد علني فكوّنوا من أنفسهم Arbeiter- und Soldatenräte مطالبين في برلين بأن يصبح هذا النظام المسمى Rätesystem، قاعدةً للدستور الألماني الجديد وأقاموا في ميونخ، مع البوهيميين من رواد المقاهي، في ربيع عام 1919، الجمهورية البافارية القصيرة العمر المسماة الـ Räterepublik[77]؛ والتاريخ الأخير في النهاية هو خريف عام 1956 حينما أقامت ثورة المجر منذ بدايتها نظام المجالس من جديد في بودابست، ومنها انتشر في أرجاء البلاد بأسرها «بسرعة لا تصدق»[78].

إن مجرد تعداد هذه التواريخ يفيد استمرارية لم تكن في الحقيقة موجودة قط. إن عدم وجود الاستمرارية، والعرف، والتأثير المنظم، هو بالضبط ما يجعل تشابه الظاهرة مثيراً للدهشة

---

(75) Jellinek, Ibid., p. 71.

(76) انظر: Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, p. 127.
وهو قد اقتبس هذه الجملة من تروتسكي (Trotsky).

(77) بالنسبة إلى الأخيرة، انظر: Neubauer, *München und Moskau, 1918/1919; zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern.*

(78) انظر: Oskar Anweiler, «Die Räte in der ungarischen revolution,» *Osteuropa*, vol. 8 (1958).

كثيراً. ومن بين السمات المشتركة البارزة للمجالس هي بالطبع سمة العفوية لوجودها لأنها تتناقض تناقضاً واضحاً وصارخاً مع «نموذج الثورة النظري في القرن العشرين، الثورة التي يخطط ويهيأ لها وتنفذ بالدقة العلمية الباردة من قبل الثوريين المحترفين»[79]. ومن الصحيح القول إنه أينما لم تهزم الثورة، ولم يعقبها نوع من استرداد السلطة من قبل أصحابها السابقين فإن دكتاتورية الحزب الواحد، أي النموذج للثوري المحترف، هي التي تسود في نهاية المطاف، إلا أنها لا تسود إلا بعد صراع عنيف مع أدوات ومؤسسات الثورة نفسها. يضاف إلى ذلك أن المجالس كانت دائماً أدوات نظام بقدر ما هي أدوات عمل، وقد كان طموحها لوضع نظام جديد هو الذي جعلها تصطدم مع جماعات الثوريين المحترفين الذين كانوا يرغبون بجعل تلك المجالس مجرد أدوات تنفيذية للنشاط الثوري. ويصح القول إن أعضاء المجالس لم يكونوا راضين بالمناقشة و«بتنوير أنفسهم» بشأن الإجراءات التي تتخذها الأحزاب أو الجمعيات. لقد رغبوا بوعي وصراحة بأن تتم المشاركة المباشرة لكل مواطن من المواطنين في شؤون البلاد العامة[80] وإنه ليس من شكٍ، ما داموا على قيد الحياة، «أن كل فرد قد وجد مجاله للعمل وأن بوسعه

---

(79) انظر: Sigmund Neumann, «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948,» *The Journal of Politics* (August 1949).

(80) انظر: Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, p. 6,

وهو يعدد السمات العامة التالية، وعددها ثلاث: «1. الارتباط بطبقة اجتماعية معيّنة مستقلة أو مضطهدة، 2. الديمقراطية الراديكالية كشكل للحكم، 3. الشكل الثوري لقيام الدولة»، ثم يتوصل إلى الاستنتاج الآتي: «أن النزعة التي تقع في أساس هذه المجالس، التي يمكن أن توصف بأنها «فكرة المجالس»، هي التطلع إلى مشاركة الفرد في الحياة العامة بأوسع قدر ممكن من المشاركة المباشرة، وإلى أبعد حد ولا يحدها قيد...».

أن يرى ـ إن جاز التعبير ـ بأم عينه إسهامه الذي قام به في أحداث اليوم»[81] إن الذين شهدوا أداء المجالس يتفقون في الغالب على مدى ما قامت به الثورة من أجل «إعادة توليد مباشر للديمقراطية»، وعليه فإن الأمر ينطوي على أن إعادة توليد كهذا هو، للأسف، محكوم عليه بالفشل لأن من البداهي أن الممارسة المباشرة للشأن العام من قبل الشعب هي من المستحيلات في ظل الظروف الحديثة. لقد كانوا ينظرون إلى المجالس وكأنها حلم رومانسي، نوع من اليوتوبيا الرائعة وقد تحققت مدة لحظة عابرة لكي تظهر، إن جاز التعبير، الأشواق الرومانسية اليائسة للشعب، والذي لم يكن يعرف بعد على ما يظهر حقائق الحياة.

إن هؤلاء الواقعيين قد استرشدوا بالنظام الحزبي، مفترضين، وكأنه أمر طبيعي، عدم وجود أي بديل آخر للحكومة التمثيلية ومتناسين أن سقوط النظام القديم كان يرجع إلى هذا النظام بالضبط من بين الأمور الأخرى.

على أن الأمر البارز بشأن المجالس لم يكن فقط أنها تجاوزت الخطوط الحزبية كلها، وأن أعضاء الأحزاب المختلفة كانوا يجلسون في مقاعد المجالس مع أعضائها مجتمعين، بل إن الأمر أيضاً هو أن مثل تلك العضوية الحزبية لم تقم بأي دور

---

(81) على حد تعبير الاشتراكي النمساوي ماكس أدلر (Max Adler) في الكراس المعنون: Max Adler, *Demokratie und Rätesystem* ([Wien: Verl. Brand], 1919).

ولهذا الكراس الذي كتب في خضم الثورة بعض الأهمية لأن أدلر، وإن كان قد رأى بوضوح تام لماذا كانت المجالس تحظى بشعبية كبيرة جداً، إلا أنه مضى على الفور ليكرر الصيغة الماركسية القديمة وبموجبها لن تكون المجالس سوى مجرد «شكل انتقالي»، وفي أحسن الأحوال «شكل كفاح جديد للصراع الطبقي الاشتراكي».

على الإطلاق. لقد كانوا في حقيقة الأمر الأدوات السياسية الوحيدة للذين لا ينتمون لأي حزب من الأحزاب، لذلك فقد اصطدموا من حين إلى آخر مع الجمعيات كلها ومع البرلمانات، قديمها وحديثها، وكذلك مع «الجمعيات التأسيسية» الجديدة، لسبب بسيط هو أن هذه الأخيرة كانت لما تزل من أبناء النظام الحزبي، حتى الأجنحة المتطرفة فيها. وفي هذه المرحلة من الأحداث، أي في خضم الثورة، كانت البرامج الحزبية هي التي تفصل المجالس عن الأحزاب أكثر من أي شيء آخر؛ ذلك أن تلك البرامج كانت، بصرف النظر عن مدى ثوريتها، عبارة عن «صياغات جاهزة» لا تتطلب العمل بل التنفيذ ـ «لكي يتم ذلك بفعالية عملياً»، كما أشارت روزا لوكسمبرغ بنفاذ بصيرة مدهش بشأن القضايا موضع البحث[82]. إننا نعرف اليوم كيف أن الصيغة النظرية تختفي سريعاً في التنفيذ، ولكن إذا ظلت الصيغة باقية بعد

---

(82) انظر: Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, Translation and Introduction by Bertram D. Wolfe (Ann Arbor: [n. pb.], 1940),

والذي اقتبس منه، كان قد كتب قبل أكثر من أربعة عقود. والانتقاد الوارد فيه «لنظرية لينين - تروتسكي في الديكتاتورية» لم يفقده شيئاً من واقعيته وصلته بالموضوع. ولم يكن بوسعها بالطبع أن تتنبأ بأهوال النظام الشمولي لستالين (Stalin) ولكن كلامها المتسم بالتنبؤ عن التحذير من قمع الحرية السياسية، وما يصاحب ذلك من قمع للحياة العامة يبدو اليوم وكأنه وصف واقعي للاتحاد السوفياتي تحت حكم خروتشيف (Khrushchev): «إن الحياة، من دون انتخابات عامة، من دون حرية الصحافة والاجتماع الخالية من القيود، من دون كفاح حر تتقارع فيه الآراء، تكون قد انقرضت في المؤسسات العامة كافة، فتغدو مجرد مظهر خارجي للحياة ولا يبقى فيها عنصر فعال سوى البيروقراطية. إن الحياة العامة تغفو تدريجياً، ويبقى بضع عشرات من زعماء الحزب من ذوي النشاط الذي لا ينفد والخبرة التي لا حدود لها وهم يوجهون ويحكمون. ومن بينهم بضع رؤوس بارزة فقط يقومون في واقع الحال بالقيادة، كما أن نخبة من الطبقة العاملة تدعى بين حين وآخر... للتصفيق لخطب الزعماء وللموافقة على القرارات المقترحة بالإجماع - وهذا في جوهره هو عمل عصبة...».

تنفيذها، وحتى لو أنها برهنت على كونها الترياق الذي يشفي من الشرور، الاجتماعية منها والسياسية، فإن المجالس لا بد لها أن تتمرد ضد أي سياسة كهذه من السياسات، لأن الصدع بين خبراء الحزب الذين «يعرفون» وجماهير الشعب الذين يفترض فيهم أن يطبقوا هذه المعرفة، يكون قد أغفل حساب المواطن العادي وطاقته على العمل وعلى تكوين رأيه الخاص به. بعبارة أخرى، إن المجالس تغدو شيئاً زائداً عن الحاجة ولا ضرورة له إذا سادت روحية الحزب الثوري هذا، وإينما تكون المعرفة قد قطعت الصلة بالعمل، فإن مجال الحرية يكون قد ضاع.

كانت المجالس عبارة عن مساحات للحرية. وعلى هذه الصورة رفضت المجالس أن تعتبر نفسها أدوات مؤقتة للثورة، بل إنها على العكس بذلت المحاولات كافة لكي تجعل من نفسها أدوات دائمة للحكومة. كان هدفها المعلن هو وضع الأسس لجمهورية ينادى بها بكل ما تنطوي عليه من نتائج، وللحكومة الوحيدة التي ستنهي إلى الأبد عصر الغزو والحروب الأهلية، ولم يكن هدفها جعل الثورة دائمة. إن إقامة «الجمهورية الحقة» كانت هي «المكافأة» المرجوة لنهاية الكفاح، وليس إقامة فردوس على الأرض، أو مجتمع غير طبقي، ولا حلم الأخوة الاشتراكية أو الشيوعية[83]. وإن ما كان صحيحاً في باريس في عام 1871 ظل صحيحاً بالنسبة إلى روسيا في عام 1905، حينما كانت النيات البناءة لمجالس السوفيات الأولى من الوضوح، بحيث إن شهوداً معاصرين «يمكنهم أن يلمسوا ظهور قوة قد تتمكن ذات يوم من أن تحقق تحوّل الدولة إلى حال أخرى»[84].

---

(83) انظر: Jellinek, *The Paris Commune of 1871*, pp. 129 ff.

(84) انظر: Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, p. 110.

لم يكن الأمر سوى هذا الأمل بتحول الدولة، الأمل بشكل جديد للحكومة من شأنه أن يتيح لكل فرد في المجتمع الحديث المؤمن بالمساواة بأن يصبح «مشاركاً» في الشؤون العامة، وهو الأمل الذي دفنته كوارث ثورات القرن العشرين. إن أسباب تلك الثورات متعددة بالطبع وتختلف من قطر إلى آخر، ولكن القوى المعروفة باسم القوى الرجعية والقوى المناهضة للثورة لم تكن سبباً بارزاً من تلك الأسباب. إن استذكاراً لسجل الثورة في قرننا الحالي يوضح أن الذي يبرز هو ضعف تلك القوى وليس قوتها. إنه تكرر هزيمتها، وسهولة حدوث الثورة، وأخيراً وليس آخراً، فالذي يبرز هو عدم الاستقرار الشنيع والافتقار للسلطة في معظم الحكومات الأوروبية التي أعيدت للحكم بعد سقوط أوروبا هتلر. وعلى أي حال، فإن الدور الذي قام به الثوريون المحترفون والأحزاب الثورية في هذه الكوارث وهو دور مهم، كما أنه دور حاسم في سياق بحثنا، فلولا شعار لينين: «كل السلطة لمجالس السوفيات» لما قامت ثورة تشرين الأول/ أكتوبر في روسيا، ولكن سواء أكان لينين مخلصاً أم لا في مناداته بالجمهورية السوفياتية، فإن المسألة هي أن شعاره ذاك، حتى في الوقت الذي أعلن فيه، كان يتناقض تناقضاً واضحاً مع الأهداف الثورية المعلنة للحزب البلشفي المتعلقة «بالاستيلاء على السلطة»، أي بوضع الجهاز الحزبي مكان آلية الدولة. ولو كان يريد حقاً أن يعطي السلطة كلها إلى مجالس السوفيات، فإنه سيكون قد أدى بالحزب البلشفي إلى العقم، العقم الذي هو الآن السمة البارزة للبرلمان السوفياتي، والذي يجري ترشيح أعضائه الحزبيين وغير الحزبيين من قبل الحزب، وهم بالنظر إلى عدم وجود مرشحين منافسين إنما ينادى بهم من قبل الناخبين ليس إلا ولا يجري حتى اختيارهم. ولكن، وبما أن النزاع بين الحزب والمجالس كان قد ازداد حدةً بسبب

المطلب المتنازع عليه الذي يزعم بأن الحزب هو الممثل «الحقيقي» الوحيد للثورة وللشعب، فإن القضية التي كانت على المحك هي قضية ذات أهمية كبيرة جداً.

إن الذي قامت المجالس بتحديه كان النظام الحزبي ذاته، بأشكاله كلها، وكان النزاع الناجم عن هذا التحدي يتفاقم كلما كانت المجالس، وهي وليدة الثورة، تتجه ضد الحزب أو الأحزاب التي كان هدفها الوحيد دائماً هو الثورة. وإذا نظرنا نظرة طليعية لجمهورية سوفياتية حقة، فسنرى أن الحزب البلشفي كان مجرد حزب أكثر خطراً من الأحزاب كافة في النظام البائد ولكنه لا يقل رجعية عنها. وبقدر ما يتعلق الأمر بشكل الحكومة ـ وكانت المجالس في كل مكان، على عكس الأحزاب الثورية، أكثر اهتماماً بالجانب السياسي للثورة منها بالجانب الاجتماعي[85] ـ فإن ديكتاتورية الحزب الواحد ما هي إلا المرحلة الأخيرة في تطور الدولة ـ الأمة عموماً وتطور النظام متعدد الأحزاب خصوصاً.

إن هذا قد يبدو وكأنه حقيقة بداهية في خضم القرن العشرين حين كانت الديمقراطيات المتعددة الأحزاب في أوروبا تأخذ بالتراجع عند إجراء انتخابات فرنسية أو إيطالية تكون فيها «أسس الدولة ذاتها وطبيعة النظام» على المحك[86]، لذلك فإن من الأمور التي تزيدنا علماً أن نرى النزاع نفسه كان من حيث المبدأ قائماً حتى في عام

(85) إنه لأمر مميز جداً أن نجد الحكومة المجرية في تبريرها لحل كل مجالس العمال في كانون الأول/ ديسمبر 1956، تتذمر من «أن أعضاء مجلس العمال في بودابست أرادوا أن يهتموا حصراً بالأمور السياسية»، انظر: Anweiler, «Die Räte in der ungarischen revolution,» *Osteuropa*.

(86) انظر: Duverger, *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State*, p. 419.

1871، خلال كومونة باريس، حين قام أوديس باروت وبدقة نادرة بشرح الفرق الرئيسي من حيث التاريخ الفرنسي بين الشكل الجديد للحكومة والذي هدفت إليه الكومونة، والنظام الذي سرعان ما أعيد إلى الحكم بقناع ملكي مختلف : «إن أحداث 1871، باعتبارها ثورة اجتماعية، آتية مباشرة، مما حدث سنة 1793، وهي تواصِلُها، وكان يجب أن تُكملها. . . إن أحداث 1871، باعتبارها ثورة سياسية، كانت على العكس من ذلك، **ردّ فعل ضد أحداث 1793... لقد مَحت «الواحدة والتي لا تقبل الانقسام» من برنامج الكلمات**، ورفضت الفكرة السلطوية التي هي فكرة ملكية تماماً. . . **لكي تتحالف مع الفكرة ذات النزعة الفدرالية والتي هي فكرة ليبرالية وجمهورية بامتياز»**[87].

إن هذه الكلمات تثير الاستغراب لأنها كتبت في وقتٍ لم يكن يوجد فيه أي دليل ـ ليس بالنسبة إلى غير المطلعين على مسار الثورة الأمريكية على أي حال ـ على الصلة الحميمة بين روحية الثورة ومبدأ الفدرالية. ولكي نثبت أن ما شعر به أوديس باروت بأنه شيء صحيح علينا أن نرجع إلى ثورة شباط/ فبراير لعام 1917 في روسيا وثورة المجر في عام 1956 وكلتاهما دامت بما يكفي لتبيان ما الذي ستكون عليه الحكومة وكيف لجمهورية أن تعمل إذا تأسست على مبادىء نظام المجالس. وفي كلتا الحالين المذكورتين نجد أن المجالس، أو «مجالس السوفيات»، قد انبثقت في كل مكان، أحدهما بمعزل عن الآخر، مجالس العمال والجنود والفلاحين، في حال روسيا، والمجالس المتباينة جداً في حال المجر، مجالس

(87) مقتبس من : Koechlin, *Die Pariser Commune des Jahres 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger Inauguraldissertation*, p. 224.

الجوار التي ظهرت في المناطق السكنية كلها، والمجالس المسماة بالمجالس الثورية التي نشأت أثناء القتال معاً في الشوارع، ومجالس الكتاب والفنانين التي ولدت في مقاهي بودابست، ومجالس الشباب في الجامعات، ومجالس العمال في المصانع، والمجالس في الجيش، والمجالس للموظفين المدنيين. . .إلخ. إنّ تأليف مجلس من المجالس في كل مجموعة من هذه المجموعات المتباينة قد حوّل القرب المكاني الحاصل عرضاً إلى مؤسسة سياسية. أمّا الجانب الأكثر إثارة للانتباه في تلك التطورات العفوية، فهو أن الأمر لم يأخذ من تلك الأدوات المستقلة والمتباينة تماماً سوى بضعة أسابيع في حال، روسيا، وبضعة أيام في حال، المجر، للبدء بعملية تنسيق واندماج من خلال تشكيل مجالس أعلى ذات طبيعة إقليمية ومناطقية، يمكن منها في النهاية اختيار مندوبين إلى جمعية تمثل البلاد بأسرها[88]. وكما هو الحال في المواثيق، «والمشاركات الاجتماعية»، والكونفدراليات السابقة التي عقدت خلال التاريخ الاستعماري لأمريكا الشمالية، فإننا نجد هنا كيف أنّ المبدأ الفدرالي، مبدأ العصبة والحلف بين وحدات منفصلة، ينشأ من الظروف الابتدائية للعمل نفسه، من دون أن يتأثر بالتوقعات النظرية عن الإمكانيات الخاصة بإقامة حكومة جمهورية في مناطق واسعة ولا يكون تماسكها قد تمّ بفعل تهديد من عدو مشترك. لقد كان غرضها المشترك هو تأسيس كيان سياسي جديد، نمط جديد من الحكومة الجمهورية يقوم على «جمهوريات إبتدائية» بحيث إن السلطة المركزية

---

(88) للاطلاع على تفاصيل هذه العملية في روسيا، انظر كتاب: Anweiler, *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*, pp. 155-158.

وكذلك مقال المؤلف ذاته عن المجر، انظر: Anweiler, «Die Räte in der ungarischen revolution».

لهذه الحكومة لا تجرد هيئاتها المكونة لها من سلطتها الأصلية للتكوين. بعبارة أخرى إنّ المجالس، وهي غيورة على طاقتها على العمل وعلى تكوين الرأي الخاص بها كان لا بدّ لها أن تكتشف قابلية السلطة للانقسام، كذلك ما ينجم عن ذلك من نتيجة مهمة جداً، وهي الفصل الضروري للسلطات في الحكومة. لقد أشير في أحيانٍ كثيرة إلى أن الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى هما من بين الأقطار القليلة التي يعمل فيها النظام الحزبي بشكل جيد، بحيث يضمن الاستقرار والسلطة. وقد حدث أن نظام الحزبين يتزامن مع دستور يقوم على تقسيم السلطة بين فروع الحكومة المختلفة، كما أن السبب الرئيسي لاستقرار هذا النظام هو، بالطبع، الإقرار بالمعارضة مؤسسةً من مؤسسات الحكومة. بيد أن مثل هذا الإقرار لا يكون ممكناً إلا في ظل فرضية تقول إن الأمة ليست واحدة غير قابلة للإنقسام، وإن الفصل بين السلطات لا يسبب العجز بل يولّد القوة ويعمل على استقرارها. إنه المبدأ نفسه الذي مكّن بريطانيا العظمى في نهاية المطاف من تنظيم ممتلكاتها ومستعمراتها المنتشرة في أنحاء العالم في كومنويلث، والذي جعل من الممكن للمستعمرات البريطانية في أمريكا الشمالية بأن تتوحد في نظام حكومي فدرالي. إن الذي يميز نظام الحزبين في تلك الأقطار، على الرغم من الاختلافات في ما بينها، تمييزاً حاسماً عن نظام تعدد الأحزاب في الدول ـ الأمة الأوروبية هو ليس أمراً فنياً على الإطلاق، وإنما هو مفهوم السلطة المختلف جذرياً والمتغلغل في الكيان السياسي بأسره[89]، فإذا كنا سنقوم بتصنيف الأنظمة المعاصرة بحسب مبدأ

---

(89) إن دوفرجيه يقول وهو على صواب: «إن بريطانيا العظمى والدومنيونات، وفي ظل نظام الحزبين، تختلف كثيراً عن الأقطار في القارة الأوروبية في ظل نظام تعدد الأحزاب، وهي قريبة جداً في هذا المضمار من الولايات المتحدة على الرغم من نظامها =

السلطة الذي تقوم عليه فإن التمييز بين ديكتاتورية الحزب الواحد ونظام تعدد الأحزاب سيكون أقل حسماً من التمييز الذي يفصل النظامين المذكورين عن نظام الحزبين. وحين أخذت الأمة خلال القرن التاسع عشر «تحذو حذو الأمير المستبد»، فقد جاء دور الحزب في القرن العشرين لكي يحذو حذو الأمة. وبالنتيجة فإن من الأمور الطبيعية أن السمات البارزة للحزب الحديث ـ هيكله الاستبدادي الذي يتيح المجال لحكم القلة، افتقاره للديمقراطية الداخلية والحرية، ميله «بأن يغدو شمولياً»، وزعمه بالعصمة من الخطأ ـ هي سمات واضحة، تتجلى في عدم وجودها في الولايات المتحدة وفي بريطانيا العظمى كذلك وإن بدرجة أقل[90].

هذا وفي حين أن من الصحيح القول بأن نظام الحزبين وحده، كونه أداة للحكومة، قد برهن على قدرته على البقاء وكذلك على قدرته على ضمان الحريات الدستورية في الوقت ذاته، فإن من الصحيح أيضاً القول بأن أفضل ما انجزه هذا النظام هو رقابة معينة يمارسها المحكومون على الحكام، ولكنه لم يستطع أن يمكّن المواطنين على الإطلاق من أن يصبحوا «مشاركين» في الشؤون العامة. إن أكثر ما يمكن أن يأمل به المواطن هو أن يكون «ممثَّلاً، ومن

= الرئاسي. وفي الحقيقة إن التمييز بين نظام الحزب الواحد ونظام الحزبين ونظام تعدد الأحزاب يغدو صيغة جوهرية لتصنيف الأنظمة المعاصرة». أما حين يكون نظام الحزبين مجرد مسألة فنية من دون أن يكون مصحوباً بالإقرار بالمعارضة مؤسسةً من مؤسسات الحكومة، كما في حال ألمانيا اليوم، فمن الممكن ألا يكون هذا النظام أكثر استقراراً من استقرار نظام تعدد الأحزاب، في: Duverger, *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State*, p. 393.

(90) إن دوفرجيه الذي لاحظ الفرق بين الأقطار الأنجلو ـ سكسونية والدول - الأمة في القارة الأوروبية، هو بنظري مخطىء تماماً في أن ينسب إلى مذهب ليبرالي «عفى عليه الزمن» فوائد نظام الحزبين.

البداهي في هذه الحال أن الأمر الوحيد الذي يمكن أن يكون موضع التمثيل والإنابة هو المصلحة، أو الخير لأبناء الدائرة الانتخابية، وليس أفعالهم وآراؤهم.

إن آراء الشعب في هذا النظام هي آراء لا يمكن التعرف إليها حقاً وذلك لسبب بسيط هو أنها غير موجودة. إن الآراء إنما تشكل في عملية نقاش مفتوح ومساجلة علنية، وحينما لا تتوفر الفرصة لتشكيل الآراء تكون هذه أمزجة ـ أمزجة الجماهير وأمزجة الأفراد، وهذه الأخيرة لا تقل في تقلّبها أو في عدم كونها موضع الثقة، عن الأولى ـ ولكن لا تكون هناك آراء. ومن هنا، فإن أفضل ما يمكن للممثل أن يفعله هو أن يقوم بما كانت ستقوم به دائرته الانتخابية إذا سنحت لها الفرصة بذلك. إن هذا لا يصدق على أمور المصلحة والخير والتي يمكن التعرف إليها بموضوعية، وحيث تنشأ الحاجة للقيام بالعمل ولاتخاذ القرار من الصراعات المختلفة بين جماعات المصالح. إن الناخبين يمكنهم حقاً، ومن خلال مجموعات الضغط واللوبيات وغيرها من الوسائل، أن يؤثروا في أعمال ممثليهم في ما يتعلق بالمصلحة، أي إنهم يستطيعون أن يجبروا ممثليهم على أن ينفذوا رغباتهم على حساب رغبات ومصالح مجموعات أخرى من الناخبين. وفي كل هذه الحالات نجد أن الناخب يعمل انطلاقاً من اهتمامه بحياته الخاصة ورفاهيته الشخصية، وأن خزين القوة الذي في يديه يشابه الإكراه الأهوج الذي يستخدمه المبتز مهدداً ضحيته لإجبارها على تنفيذ ما يريد، ولا يشابه القوة التي تنشأ عن عمل مشترك وعن مداولة مشتركة.

ومهما يكن الأمر، فإنه لا الشعب عموماً ولا علماء السياسة خصوصاً إلا وكانوا على ثقة بأن الأحزاب، بسبب احتكارها للترشيح، لا يمكن اعتبارها أدوات شعبية، بل إنها على العكس وسائل كفوءة جداً يجري بواسطتها تقليص سلطة الشعب والسيطرة

عليها. إن القول بأن الحكومة التمثيلية قد غدت في واقع الأمر حكومة قلة هو قول صحيح، وإن ليس بالمعنى الكلاسيكي للحكم بواسطة القلة لمصلحة القلة؛ وما نسميه اليوم بالديمقراطية هو شكل من أشكال الحكومة، حيث يكون حكم القلة، على ما يفترض، في مصلحة الكثرة. وهذه الحكومة هي حكومة ديمقراطية من حيث إن الرفاه العام والسعادة الخاصة هما من أهدافها الرئيسية، ولكن من الممكن أن تدعى حكومة قلة بمعنى أن السعادة العامة والحرية العامة قد أضحتا من جديد الامتياز الذي يعود إلى القلة.

إن المدافعين عن هذا النظام، نظام دولة الرفاهية، عليهم إن كانوا ليبراليين وذوي قناعات ديمقراطية، أن ينكروا وجود السعادة العامة والحرية العامة. عليهم أن يصروا أن السياسة عبءٌ، وأن غايتها هي ذاتها ليست سياسية. إنهم سيتفقون مع سان ـ جوست في قوله: «إن حرية الشعب هي في حياته الخاصّة، فلا تشوّشوها. على الحكومة... أن لا تكون قوةً إلا لحماية حال البساطةِ هذه ضدّ القوّة ذاتها». أما اذا كانوا، من جهة أخرى، وبعد أن تعلموا من الاضطراب العميق الذي ساد هذا القرن، قد فقدوا وهمهم الليبرالي بشأن طيبةٍ ما دفينة في الشعب، فإن من المحتمل أن يستنتجوا أنه «ما من شغب قد عرف عنه على الإطلاق أنه يحكم نفسه»، وأن «إرادة الشعب هي فوضوية بشكل عميق: إنها تريد أن تفعل كما يحلو لها، وأن موقفها نحو الحكومات جميعاً هو «العداء» لأن «الحكومة والكبح هما أمران لا ينفصلان»، والكبح تعريفاً «هو أمر خارجي بالنسبة إلى المكبوح»[91].

إن كلاماً كهذا يصعب إثباته وهو كلام يصعب تنفيذه، ولكن

(91) إني أنقل مرة أخرى عن المصدر نفسه، ص 423 وما بعدها، غير أنه في هذه الفقرات ليس جديداً، وإنما يعبر فقط عن المزاج المنتشر في فرنسا وأوروبا بعد الحرب.

الفرضيات التي يقوم عليها لا يصعب ذكرها. نظرياً نجد أن أكثرها صلة بالموضوع وأكثرها ضرراً هي المساواة بين «الشعب» والجماهير، وهي فرضية تبدو مقبولة جداً لمن يحيا في مجتمع جماهيري وهو معرَّض باستمرار لما يثير السخط من أمور كثيرة فيه. إن هذا صحيح بالنسبة إلينا جميعاً، ولكن المؤلف الذي أقتبس منه يعيش في قطر من الأقطار كانت الأحزاب فيها منذ زمن قد تردت إلى حركات جماهيرية تعمل خارج البرلمان، وقد اقتحمت الميدان الاجتماعي والشخصي للحياة العائلية، والتعليم، والاهتمامات الثقافية والاقتصادية[92]. وفي هذه الحالات، فإن تقبّل تلك المساواة سيرقى إلى حد البداهة. صحيح أن مبدأ تنظيم الحركات يتطابق مع وجود الجماهير الحديثة، ولكن جاذبيتها الكبيرة تكمن في ريبة الشعب وعدائه للنظام الحزبي القائم والتمثيل السائد في البرلمان. وحيث لا تكون هذه الريبة موجودة، مثلاً في الولايات المتحدة، فإن ظروف المجتمع الجماهيري لا تؤدي إلى تشكيل حركات جماهيرية. أما في الأقطار التي يكون فيها المجتمع الجماهيري لما يزل بعد بعيداً عن كونه متطوراً، كما في حال فرنسا، فإنها تقع فريسة للحركات الجماهيرية فقط عند وجود ما يكفي من العداء للنظام الحزبي والبرلماني. ومن ناحية المصطلحات، فإن بوسع المرء أن يقول إنه كلما كان فشل النظام الحزبي ساطعاً، فإنه يكون من الأسهل على حركةٍ ما ليس فقط أن تستهوي الشعب وأن تنظمه بل أن تحوله إلى

(92) إن النقص الكبير، والذي يتعذر تعليله، في كتاب دوفرجيه هو عدم تفريقه بين حزب أو حركة. لا بد أنه كان يعي أنه ما كان سيتمكن من رواية قصة الحزب الشيوعي من دون أن يلاحظ الآونة التي تحوّل فيها حزب الثوريين المحترفين إلى حركة جماهيرية. إن الاختلافات الكثيرة بين الحركتين الفاشية والنازية وأحزاب الأنظمة الديمقراطية هي أشد وضوحاً.

جماهير. أما عملياً، فإن «الواقعية» الحالية، واقعية اليأس من قدرات الشعب السياسية، وهي لا تختلف عن واقعية سان ـ جوست، تقوم بشكل صلد على التصميم الواعي أو غير الواعي على تجاهل واقع المجالس، وعلى الأخذ مأخذ الأمر المسلم به بأنه لا يوجد أي بديل للنظام الحالي الآن كما لم يكن له أي بديل في السابق على الإطلاق.

أما الحقيقة التاريخية للأمر، فهي أن النظام الحزبي ونظام المجالس هما متماثلان؛ فكلاهما لم يكن معروفاً قبل الثورات، وكلاهما كان من نتائج المبدأ الثوري الحديث القائل بأن سكان منطقة معينة هم جميعاً مؤهلون لدخول الميدان السياسي العام. إن المجالس، بتمييز عن الأحزاب، كانت تنبثق دائماً إبآن الثورة نفسها، تنبثق من الشعب باعتبارها أدوات عفوية للعمل وللنظام.

بقيت نقطة أخيرة يجدر التشديد عليها، وهي أنه ما من شيء يناقض بشكل حاد القول المأثور عن الميول «الطبيعية» الفوضوية والتي لا تلتزم بقانون لشعبٍ ترك من دون الكبح الذي تمارسه حكومته، أكثر من ظهور المجالس التي كانت أينما ظهرت، ولا سيما خلال ثورة المجر، معنية بإعادة تنظيم الحياة السياسية والاقتصادية للبلاد وبإقامة نظام جديد[93]. إن الأحزاب ـ تمييزاً عن الفئات التي تتميز بها البرلمانات والمجالس جميعاً، سواء كانت وراثية أو تمثيلية ـ لم تظهر قط خلال ثورة من الثورات؛ إنها إما أن تسبق الثورة، كما في القرن العشرين، أو تتطور مع توسع حق

(93) كان هذا هو تقويم الأمم المتحدة الوارد في: «Report on the Problem of Hungary» (United Nations, New York, 1956).

للاطلاع على أمثلة أخرى بالمآل نفسه انظر مقال: Anweiler, «Die Räte in der ungarischen revolution».

الاقتراع الشعبي. لذلك فإن الحزب ـ سواء كان توسيعاً لفئة برلمانية أو جرى تكوينه خارج البرلمان ـ كان مؤسسة توفر للحكومة البرلمانية دعم الشعب المطلوب، ولهذا فإنها فُهمت دائماً بأن الشعب، من خلال التصويت، يقوم بالدعم، في حين يظل العمل امتيازاً للحكومة. وإذا غدت الأحزاب أحزاباً نضالية متشددة ودخلت بشكل ناشط في ميدان العمل السياسي، فإنها بذلك تنتهك مبدأها ذاته وتعتدي كذلك على وظيفتها في الحكومة البرلمانية، أي إنها تضحي هدامة، وهذا بصرف النظر عن مذاهبها وعقائدها. إن تفكك الحكومة البرلمانية ـ في إيطاليا وألمانيا مثلاً بعد الحرب العالمية الأولى، وفي فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية ـ قد أظهر مراراً وتكراراً كيف أن الأحزاب التي دعمت الوضع القائم ساعدت في واقع الأمر على تقويض نظام الحكم في اللحظة التي تخطت فيها حدودها المؤسسية. إن العمل والمشاركة في الشؤون العامة، وهو طموح طبيعي للمجالس، ليس علامة من علامات العافية والحيوية بل علامة من علامات التفسخ والانحراف في مؤسسة كانت وظيفتها الأساسية دائماً هي وظيفة التمثيل.

ذلك أن السمة الجوهرية في الأنظمة الحزبية المختلفة عن بعضها كثيراً من النواحي الأخرى، هي «أنها "ترشح" مرشحين للمناصب التي تشغل بالانتخاب أو للحكومة التمثيلية»، لا بل قد يصح القول *«إن فعل الترشيح نفسه يكفي لجعل الحزب السياسي موجوداً»*[94]، لذلك فإن الحزب منذ البداية وبصفته مؤسسة يفترض

---

(94) انظر الدراسة المثيرة للاهتمام عن النظام الحزبي، في: Cassinelli, *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State*, p. 21.

الكتاب لا غبار عليه بقدر ما يتعلق الأمر بالسياسات الأمريكية. إنه فني أكثر مما ينبغي وسطحي بعض الشيء في بحثه للأنظمة الحزبية الأوروبية.

مسبقاً أن مشاركة المواطنين في الشؤون العامة مضمونة بأدوات عامة أخرى، أو أن مثل هذه المشاركة غير ضرورية وأن طبقات السكان المعترف بها حديثاً ينبغي لها أن تقنع راضيةً بالتمثيل، وبالنتيجة، إن القضايا السياسية كلها في دولة الرفاهية هي في نهاية المطاف مشاكل إدارية يتناولها ويقررها خبراء، وفي هذه الحال لا يملك حتى ممثلو الشعب مساحة حقيقية للعمل فهم عبارة عن موظفين إداريين وعملهم، وإن كان للمصلحة العامة، لا يختلف كثيراً عن عمل إدارة خاصة، فلو أن الفرضية المسبقة الأخيرة هذه يتبين أنها صحيحة ـ ومن يستطيع أن ينفي مدى ذبول الميدان السياسي في مجتمعاتنا الجماهيرية وقد حلت محله تلك «الأمور الإدارية» التي توقعها إنجلز لمجتمعٍ غير طبقي؟ ـ فإن من المؤكد إذاً أن المجالس لا بد أن تعتبر مؤسسات تنتمي إلى سلالات منقرضة ولا صلة لها على الإطلاق بميدان الشؤون الإنسانية. ولكن الأمر نفسه، أو ما هو شبيه به جداً، سرعان ما سيتبين أنه يصدق على النظام الحزبي؛ ذلك أن الأمور التنفيذية والأمور الإدارية، ولأن عملها إنما تمليه الضرورات التي تشكل العملية الاقتصادية بأسرها، هي أمور في جوهرها ليست فقط غير سياسية بل حتى غير حزبية. وفي مجتمع يخضع لتأثير الوفرة نجد أن جماعات المصالح المتضاربة لم تعد بحاجة إلى أن تسوّي إحداها مصلحتها على حساب الأخرى، وأن مبدأ المعارضة إنما يكون صالحاً فقط طالما وجدت اختيارات حقيقية تفوق آراء الخبراء الموضوعية والتي ثبت صلاحها. وحين تغدو الحكومة عبارة عن إدارة، فإن النظام الحزبي لن ينتج عنه سوى عدم الكفاءة والتبديد.

إن الوظيفة الوحيدة للنظام الحزبي التي لم يعف عليها الزمن، ويمكن أداؤها على ما هو متصور في نظامٍ كهذا هي الاحتراس ضد

فساد الموظفين العموميين، على أن هذه الوظيفة يمكن القيام بها على نحوٍ أفضل بكثير وبشكل موثوق تماماً من قبل أفراد الشرطة[95].

إن الصراع بين النظامين، نظام الأحزاب ونظام المجالس، كان قد برز في ثورات القرن العشرين. وكانت القضية موضع النزاع هي التمثيل إزاء العمل والمشاركة. كانت المجالس أدوات للعمل، وكانت الأحزاب الثورية أدوات للتمثيل، ومع أن الأحزاب الثورية اعترفت بفتور المجالس بوصفها وسائل «للكفاح الثوري»، فإنها حاولت حتى في خضم الثورة أن تحكمها من الداخل. إنها كانت تعرف تماماً أنه ما من حزب، وليس مهمّاً كم كان ثورياً، سيتمكن من البقاء بعد تحول الحكومة إلى جمهورية سوفياتية حقة. إن الحاجة إلى العمل ذاته كانت بالنسبة إلى الأحزاب حاجة عابرة، كما أن الأحزاب لم يكن لديها شك بأنه بعد انتصار الثورة ستنتفي الحاجة إلى الاستمرار في العمل أو أن ذلك سيكون تخريبياً.

لم يكن سوء النية والاندفاع لتولي السلطة من العوامل الحاسمة التي جعلت الثوريين المحترفين ينقلبون ضد أدوات الشعب الثورية. لقد كان العامل الحاسم بالأحرى هو القناعات الأولية التي تشاركت

---

(95) يبين بمثالٍ ممتع الحجم الصغير لمجموعة الناخبين الذين لديهم اهتمام صادق ومتجرد بالشؤون العامة. يقول، فلنفرض أن فضيحة كبيرة حدثت في الحكومة، وكانت النتيجة تولي حزب المعارضة الحكم. «فمثلاً، لو أن 70 في المئة من الناخبين يصوتون في المرتين وأن الحزب يحوز على 55 في المئة من الأصوات قبل الفضيحة وعلى 45 في المئة بعدها، فإن الاهتمام الأول بنزاهة الحكومة لا يمكن أن يعزى إلى ما لا يزيد عن 7 في المئة من الناخبين، علماً أن هذا الحساب يتغاضى عن الدوافع المحتملة الأخرى كلها الخاصة بتغيير ما هو مفضل». إن هذا، كما هو معلوم، مجرد افتراض، ولكنه بالتأكيد يقترب كثيراً من الواقع. والمسألة ليست هي أن الناخبين غير مؤهلين لاكتشاف الفساد في الحكومة، وإنما هي أن الناخبين لا يمكن الوثوق بهم لإبعاد الفساد عن الحكم. انظر: المصدر نفسه، ص 77.

بها الأحزاب الثورية مع الأحزاب الأخرى كافة. لقد اتفقت بأن غاية الحكومة هي رفاه الشعب، وأن فحوى السياسة لم يكن العمل بل الإدارة. ومن المنصف القول في هذا الصدد إن الأحزاب جميعها من اليمين إلى اليسار لديها من الأمور المشتركة أحدها مع الآخر أكثر مما كان لديها مع المجالس على الإطلاق. يضاف إلى هذا أن الذي حسم المسألة في نهاية المطاف لمصلحة الحزب ولمصلحة ديكتاتورية الحزب الواحد كان على أي حال يقتصر فقط على وجود سلطة أعلى أو على تصميم لسحق المجالس باستخدام وسيلة العنف استخداماً قاسياً لا يرحم.

وإذا كان صحيحاً أن الأحزاب لم تفهم قط إلى أي مدى كان نظام الأحزاب يتطابق مع ظهور شكل جديد للحكومة، فإن الصحيح كذلك أن المجالس لم تكن قادرة على أن تفهم إلى أي مدى يجب على جهاز الحكومة في المجتمعات الحديثة أن تقوم حقاً بوظائف الإدارة. إن الخطأ الجسيم الذي ارتكبته المجالس كان باستمرار هو أنها لم تميز بوضوح بين المشاركة في الشؤون العامة والأمور الفنية والأمور الإدارية التي تدار لغرض المصلحة العامة. لقد حاولت مجالس العمال مراراً وتكراراً أن تتولى إدارة المصانع، فكان مصير هذه المحاولات جميعاً الفشل الذريع. لقد قيل لنا «إن رغبة الطبقة العاملة قد تحققت. وإن المصانع سوف تدار من قبل مجالس العمال»[96]. إن هذه الرغبة المعروفة المنسوبة للطبقة العامة تبدو وكأنها محاولة من الحزب الثوري للوقوف بوجه المطامح السياسية

(96) بهذه الكلمات انضمت، على ما يبدو، نقابات التجار المجرية إلى مجالس العمال في عام 1956. إننا نعلم بالطبع بالظاهرة ذاتها من الثورة الروسية، وكذلك من الحرب الأهلية الإسبانية.

للمجالس ولإبعاد أعضائها عن الميدان السياسي وإعادتهم إلى المصانع. ومما يؤيد هذا الشك حقيقتان: فمن جهة كانت المجالس دائماً سياسية بالدرجة الأولى، والمطالب الاجتماعية والاقتصادية تؤدي دوراً صغيراً جداً، ومن جهة أخرى فإن قلة الاهتمام بالمسائل الاجتماعية والاقتصادية كان بالضبط، بنظر الحزب الثوري، علامة أكيدة على «عقلية الطبقة الوسطى الدنيا في المجالس، العقلية التجريدية، الليبرالية»[97]. إنها كانت في الحقيقة علامة على النضوج السياسي لهذه الطبقة، في حين كانت رغبة العمال بإدارة المصانع بأنفسهم علامة على الرغبة المفهومة، ولكنها خارج الصدد سياسياً، لدى أفراد ارتقوا إلى مراكز كانت حتى ذلك الحين مفتوحة فقط للطبقة الوسطى.

ومما لا شك فيه أن الموهبة الإدارية لا ينبغي اعتبارها مفقودة في أبناء الطبقة العاملة؛ فالمشكلة كانت تنحصر فقط في أن مجالس العمال هي بالتأكيد أسوأ الوسائل الممكنة لاكتشاف هذه الموهبة، ذلك أن الذين كانوا موضع ثقة المجالس وتم اختيارهم من بين صفوفها إنما كان يقع عليهم الاختيار وفقاً لمعيار سياسي، واستناداً إلى تمتعهم بالثقة، وإلى استقامتهم الشخصية، وإلى قدرتهم على الحكم على الأمور، وفي الغالب نظراً إلى شجاعتهم البدنية. إن هؤلاء، وهم قادرون تماماً على العمل بصفة سياسية، لا بد لهم أن يخفقوا إذا عهدت إليهم إدارة مصنع ما أو غير ذلك من الواجبات الإدارية. ذلك أن صفات رجل الدولة أو السياسي وصفات المدير

(97) كان هذا هو اللوم الذي وجهه الحزب الشيوعي اليوغوسلافي للثورة المجرية، انظر: Anweiler, «Die Räte in der ungarischen revolution».

إن هذه الاعتراضات ليست جديدة؛ لقد أثيرت مراراً وتكراراً وبالصيغة نفسها تقريباً في الثورة الروسية.

الفني أو الإداري ليست الصفات ذاتها، وليس هذا فقط بل إنها يندر جداً أن تتوفر في شخص بالذات؛ فالأول يفترض فيه أن يعرف كيف يتعامل مع أناس في حقل العلاقات الإنسانية ومبدؤهم هو الحرية، والآخر يجب أن يعرف كيف يدير أموراً وأفراداً في وسطٍ مبدؤه الضرورة. إن المجالس قد أدخلت في المصانع عنصر الفعل في إدارة الأمور، وهذا لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الفوضى. إن هذه المحاولات المحتومة المصير كانت بالضبط هي التي أكسبت نظام المجلس اسمه السيىء.

غير أنه، مع القبول بالحقيقة الصادقة والمفيدة أنهم كانوا عاجزين عن تنظيم النظام الاقتصادي للبلاد، أو إعادة بنائه، فإن هناك حقيقة صادقة أخرى مفادها أن السبب الرئيسي لاخفاقهم لم يكن في عدم خضوع الشعب للقوانين، بل كان في صفاتهم السياسية. ومن جهة أخرى، نقول إن سبب نجاح أجهزة الحزب، بالرغم من العيوب الكثيرة ـ مثل الفساد، وعدم الكفاءة، والهدر الذي لا يُصَدَّق ـ حيث فشلت المجالس، يقع في بنيتهم الأصلية الأوليغاركية وحتى الأوتوقراطية مما جعلهم غير موثوقين كلياً، على صعيد الأهداف السياسية.

إن الحرية، أينما وجدت كونها حقيقة ملموسة، كانت دائماً محددة مكانياً. يتجلى هذا بشكل خاص في أعظم الحريات السلبية والأساسية جداً وهي حرية الحركة والتنقل. إن الحدود لمنطقة وطنية أو الجدران التي تحيط بالمدينة ـ الدولة إنما تشمل وتحمي حيزاً يمكن فيه للناس أن يتنقلوا بحرية. وتقوم المعاهدات والضمانات الدولية بتوفير امتداد لهذه الحرية المحدودة مكانياً لمواطنين من خارج بلادهم، ولكن، حتى في الظروف الحديثة نجد أن التزامن الأساسي للحرية والحيّز المحدود يبقى واضحاً.

إن ما يصدق على حرية الحركة والتنقل يصلح إلى حد كبير للحرية عموماً. إن الحرية بمعنى إيجابي لا تكون ممكنة إلا بين متساوين، والمساواة ذاتها على أي حال، مبدأ صالح على نحوٍ عام، ولكنها في هذه الحال كذلك لا تنطبق إلا بقيود وحتى ضمن حدود مكانية. وإذا عادلنا هذه الأمكنة للحرية ـ والتي يمكننا أن نسميها كذلك أمكنة للظهور، وفقاً لجوهر ما قاله جون آدمز وإن ليس وفقاً لمصطلحاته ـ بالميدان السياسي نفسه، فسنكون ميالين إلى التفكير بهم كجزر في بحر أو كواحات في صحراء. وهذه الصورة، باعتقادي، إنما يوحي بها إلينا ليس فقط مجرد انطباق مجاز استعاري بل سجل التاريخ كذلك.

إن الظاهرة التي هي محط اهتمامي هنا تدعى عادةً «النخبة»، واختلافي مع هذا المصطلح ليس هو أنني أشك بأن طريقة الحياة السياسية لم ولن تكون أبداً طريقة حياة للسواد الأعظم، وإن كان الشأن السياسي، وفقاً لتعريفه، إنما يخص أكثر من السواد الأعظم، أي يخص المجموع الكلي للمواطنين كافة. إن العواطف السياسية ـ الشجاعة، السعي وراء السعادة العامة، الولع بالحرية العامة، الطموح الذي يبتغي الإبداع بصرف النظر عن المركز الاجتماعي أو المنصب الإداري، وبصرف النظر حتى عن الإنجاز وتلقي التهاني ـ كل هذه ليست نادرة كما نظن ونحن نعيش في مجتمع حرَّف الفضائل كلها إلى قيم اجتماعية؛ ولكنها بالتأكيد خارج المعتاد في كل الظروف. إن اختلافي مع «النخبة» هو أن هذا المصطلح ينطوي على وجود شكل من أشكال الحكومة يتولاه البعض، ويسيطر على السواد الأعظم بالحكم من قبل هذا البعض.

من هنا يمكن للمرء أن يستنتج ـ كما استنتج تاريخ فكرنا السياسي ـ أن جوهر العمل السياسي هو الحاكمية وأن العاطفة

السياسية المهيمنة هي عاطفة الحكم. إني أرى أن هذا غير صحيح على الإطلاق. إن الحقيقة التي مفادها أن «النخب» السياسية كانت قد قررت دائماً المصائر السياسية للسواد الأعظم، ومارست في معظم الحالات هيمنة عليهم، تشير من جهة أخرى إلى الحاجة المريرة لدى البعض لحماية أنفسهم من السواد الأعظم، أو بالأحرى حماية جزيرة الحرية التي سكنوها من بحر الضرورة الذي يحيط بهم؛ كما تشير كذلك إلى المسؤولية التي تقع آلياً على عاتق أولئك الذين يولون اهتماماً تجاه الذين لا يظهرون شيئاً من الاهتمام. ولكن، لا تلك الحاجة ولا هذه المسؤولية تمس جوهر حياتهم وهو الحرية. إن كليتهما أمر عرضي وثانوي في ما يتعلق بما يجري فعلاً ضمن الحيز المحدود للجزيرة نفسها. وإذا وضعنا هذا في صيغة المؤسسات الحالية نجد أن الحياة السياسية لعضو في حكومة تمثيلية إنما تفعّل حقاً وهو يتحرك في برلمان أو كونغرس بين أقرانه، مهما كان الوقت الذي أنفقه في حملته الانتخابية وهو يحاول الحصول على الأصوات ويصغي للناخبين.

إن المسألة ليست مجرد الزيف الواضح في هذا الحوار في حكومة حزبية حديثة، حيث يستطيع الناخب أن يوافق أو يرفض خياراً يحدد من دونه (باستثناء الانتخابات الأولية الأمريكية التي تجريها الأحزاب لاختيار مرشحيها للمناصب العليا) ولا يبالي بالمثالب التي تنشأ عن طرق الدعاية العصرية المتعلقة بالشؤون السياسية، والتي بواسطتها تتحول العلاقة بين الناخب والمنتخَب إلى علاقة بائع ومشترٍ. وحتى إن وجد تواصل بين الممثل والمنتخب، بين الأمة والبرلمان ـ ذلك التواصل الذي يمثل الفرق البارز بين الحكومات في إنجلترا وأمريكا والحكومات في أوروبا الغربية ـ فإن هذا التواصل لا يعتبر على الإطلاق تواصلاً بين متساوين وإنما هو

بين الذين يطمحون إلى الحكم والذين قبلوا بأن يُحكموا. إنه لمن طبيعة النظام الحزبي أن يبدل «صيغة (حكم الشعب بواسطة الشعب) بالصيغة الآتية: (حكم الشعب بواسطة نخبة انبثقت من الشعب)»[98].

لقد قيل «إن المغزى الأعمق للأحزاب السياسية» يجب أن يرى بما توفره من «إطار ضروري يمكّن الجماهير من أن تختار نخبها من بين صفوفها»[99]، والواقع أن الأحزاب كانت بالدرجة الأولى هي التي فتحت أبواب المهن السياسية لأبناء الطبقات الدنيا. ومما لا شك فيه أن الحزب، بصفته المؤسسة البارزة في الحكومة الديمقراطية، يماثل اتجاهاً رئيسياً من اتجاهات العصر الحديث، وهو المساواة المتزايدة بشكل متواصل وعمومي في المجتمع، ولكن هذا على أي حال يعني ضمناً أنه يماثل المغزى الأعمق للثورة في العصر الحديث. إن «نخبةً انبثقت من الشعب» قد حلت محل نخب الولادة والثروة في العصور القديمة. إنها لم تمكّن، في أي مكان، الشعب بصفته شعباً من أن يشق طريقه للدخول في الحياة السياسية وأن يصبح مشاركاً في الشؤون العامة. إن العلاقة بين نخبة حاكمة والشعب، بين البعض الذين يكوّنون في ما بينهم حيزاً عاماً، والسواد الأعظم الذين يقضون حياتهم خارجه على نحو مغمور، قد ظلت هذه العلاقة من دون تغيير. ومن وجهة نظر الثورة وبقاء الروحية الثورية فإن المسألة لا تكمن في البروز الحقيقي لنخبة جديدة: إنها ليست الروحية الثورية بل العقلية الديمقراطية لمجتمع المساواة هي

(98) انظر: Duverger, *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State*, p. 425.

(99) المصدر نفسه، ص 426.

التي تنكر العجز الواضح وعدم الاهتمام لدى أجزاء كبيرة من السكان في الأمور السياسية كذلك. إن الإشكال يكمن في عدم وجود أمكنة عامة يكون لعامة الناس دخول إليها، ويمكن لنخبةٍ ما أن تُختار منهم، أو بالأحرى حيث تستطيع هذه النخبة أن تختار نفسها. بعبارة أخرى إن الإشكال هو أن السياسة قد غدت حرفة ومهنة، وأن «النخبة» بالنتيجة إنما يجري اختيارها وفقاً لمقاييس ومعايير غير سياسية إلى حد كبير. إن من طبيعة الأنظمة الحزبية كلها أن المواهب السياسية الحقيقية لا تستطيع البروز إلا في حالات نادرة، كما أن من الأندر أن تحافظ المؤهلات السياسية على وجودها في خضم المناورات الرخيصة للسياسات الحزبية بما تتطلبه من فن البيع القبيح. وبالطبع، فإن الرجال الذين شغلوا مقاعد المجالس كانوا هم كذلك نخبة، لا بل حتى كانوا النخبة السياسية للشعب التي انبثقت من الشعب، التي لم يشهد مثيلاً لها العالم الحديث، ولكنها لم تكن مرشحة من أعلى ولم تكن مؤيدة من أسفل. وبالنسبة إلى المجالس الأولية التي انبثقت حيثما يعيش الناس ويعملون معاً، يمكن القول إنها كانت تختار نفسها بنفسها. إن الذين نظموا أنفسهم كانوا أولئك الذين يولون الاهتمام وأولئك الذين يأخذون المبادرة؛ كانوا نخبة الشعب السياسية وقد أظهرتهم الثورة إلى العلن. إن أعضاء المجالس يقومون باختيار نوابهم من هذه «الجمهوريات الأولية» لتمثيلهم في مجلس أعلى من مجلسهم. كما أن هؤلاء النواب يجري اختيارهم بدورهم من قبل أقرانهم، وهم لا يخضعون لأي ضغطٍ لا من الأعلى ولا من الأسفل. إن حقهم لا يقوم إلا على ثقة المساوين لهم، وهذه المساواة ليست طبيعية بل سياسية. إنها ليست شيئاً ولد معهم؛ إنها المساواة لأولئك الذين التزموا بمشروع مشترك، وهم الآن منهمكون به. إن النائب ما إن ينتخب ويرسل إلى المجلس الأعلى التالي حتى يجد نفسه مرة أخرى بين أقرانه، ذلك أن النواب

على أي مستوى كان في هذا النظام هم أولئك الذين حظوا بثقة خاصة. ولا شك أن شكل الحكومة هذا، إذا تطور تطوراً كاملاً، سيتخذ مرة أخرى شكل الهرم، وهو بالطبع شكل الحكومة الاستبدادية. ولكن، بما أن السلطة، في الحكومات الاستبدادية التي نعرفها، إنما ترشح إلى الأسفل من الأعلى، فالسلطة في هذه الحال تكون قد تولّدت لا من القمة ولا من القعر وإنما في كل طبقة من طبقات الهرم. إن هذا يمكن بداهةً أن يشكّل الحل لمشكلة من أخطر مشاكل السياسات الحديثة، وهي ليست كيفية التوفيق بين الحرية والمساواة بل كيفية التوفيق بين المساواة والسلطة.

(ولتجنب سوء الفهم تجدر الإشارة إلى ما يلي: إن المبادىء لاختيار الأفضل كما ارتأتها أنظمة المجالس، ومبدأ الاختيار الذاتي في الأدوات السياسية الشعبية، ومبدأ الثقة الشخصية، في تطورها إلى شكل فدرالي للحكومة هي ليست مبادىء سارية المفعول على نحو عام. إنها لا تطبق إلا داخل الميدان السياسي. إن النخب الثقافية والأدبية والفنية والعلمية والمهنية وحتى النخب الاجتماعية في قطرٍ من الأقطار تخضع لمعايير مختلفة ليس من بينها معيار المساواة. ولكن كذلك هو مبدأ السلطة. وعلى سبيل المثال، فإن مرتبة شاعر من الشعراء لا يقررها تصويت بالثقة من قبل زملائه الشعراء ولا أمر يصدر من سيد معترف به بل، على العكس، يقررها فقط الذين يحبون الشعر ولا يستطيعون كتابة بيت واحد منه أبداً. من جهة أخرى، فإن مرتبة عالم من العلماء إنما يقررها حقاً زملاؤه العلماء، ولكن ليس على أساس الصفات الشخصية جداً وعلى أساس المؤهلات. إن المعايير في هذه الحال هي معايير موضوعية لا تقبل المناقشة ولا تتعلق بالقناعة. أخيراً، فإن النخب الاجتماعية، على الأقل في مجتمع المساواة حيث لا عبرة بالولادة أو الثروة، إنما تظهر إلى الوجود من خلال عمليات التفريق والتمييز).

إن من المغري أن نقوم بتوسيع إمكانيات المجالس، ولكن من

الحكمة بالتأكيد أن نقول مع جيفرسون : «ابدأوهم من أجل غرض واحد فقط؛ وسرعان ما سيبيّنون للآخرين أنهم أفضل الأدوات»، - أفضل الأدوات مثلاً، لتجزئة المجتمع الجماهيري الحديث، بما فيه من اتجاه خطير نحو تشكيل حركات جماهيرية شبه سياسية، أو بالأحرى أفضل طريقة وأكثرها طبيعيةً لرفد المجتمع على مستوى جذوره الشعبية بـ «نخبة» لا يختارها أحد وإنما تكوّن نفسها بنفسها. عندئذٍ ستصبح مباهج الحياة العامة ومسؤوليات العمل العام من حصة البعض المكونة من مراتب الحياة كلها والمولعة بالحرية العامة والتي لا يمكنها أن تكون «سعيدة» من دونها. إنها الأفضل سياسياً، وإن مهمة الحكومة الصالحة هي أن تضمن لها مكانها الذي تستحقه في الميدان العام، فيكون ذلك علامة من علامات جمهورية منظمة تنظيماً حسناً. ومن المؤكد أن مثل هذا الشكل «الأرستقراطي» للحكومة سيكون النهاية للاقتراع العام كما نفهمه اليوم؛ ذلك أن أولئك الأعضاء، بصفتهم أعضاء متطوعين في «جمهورية أولية»، هم وحدهم الذين أظهروا أنهم يهتمون بأكثر من اهتمامهم بسعادتهم الخاصة، وأنهم معنيون بحال العالم لكي يكون لهم الحق بأن يسمع صوتهم في إدارة عمل الجمهورية. بيد أن هذا الإبعاد عن السياسة ينبغي ألا يعتبر ضاراً، إذ إن نخبة ما سياسية لا تماثل على الإطلاق نخبة اجتماعية أو ثقافية أو مهنية. يضاف إلى هذا أن الإبعاد لا يستند إلى هيئة خارجية؛ فإذا كان أولئك الذين ينتمون هم الذين يختارون أنفسهم بأنفسهم، فالذين لا ينتمون هم الذين أبعدوا أنفسهم بأنفسهم. إن مثل هذا الإبعاد الذاتي لا يعتبر أبداً تمييزاً اعتباطياً، بل من شأنه أن يوفر فحوى وواقعية لواحدة من أهم الحريات السلبية التي تمتعنا بها منذ نهاية العالم القديم ألا وهي الحرية من السياسة، وهي حرية لم تكن معروفة في روما أو أثينا ولعلها، من الناحية السياسية، هي الجزء الأوثق صلةً بإرثنا المسيحي.

إن هذا وربما الكثير غيره قد ضاع حينما أخفقت الروحية

الثورية - وهي روحية جديدة وروحية البدء بشيءٍ ما جديد - في أن تجد مؤسستها المناسبة. ليس هناك من شيءٍ يمكنه أن يعوض عن هذا الإخفاق أو أن يحول دون أن يغدو إخفاقاً نهائياً إلا الذاكرة والتذكر. وبما أن خزان الذاكرة إنما يحافظ عليه ويحرسه الشعراء، وعملهم هو العثور على الكلمات التي نعيش عليها وعلى صياغتها، فقد يكون من الحكمة أن نتوجه في الختام نحو شاعرين منهم، أحدهما حديث والآخر قديم، لكي نعثر على تبيان مقارب للمحتوى الحقيقي لكنزنا المفقود. الشاعر الحديث هو رينيه شار (René Char)، ولعله أوضح الكتاب والفنانين الفرنسيين بياناً والذي انضم إلى المقاومة خلال الحرب العالمية الثانية. إن كتابه المعنون **كتاب الأمثال** الذي كتبه خلال السنة الأخيرة من تلك الحرب وهو يتخوف تخوفاً صريحاً من التحرير؛ ذلك أنه كان يعلم بأنه سيكون هناك بالنسبة إلى الفرنسيين ليس فقط الترحيب بالتحرر من الاحتلال الألماني بل الترحيب كذلك بالتحرر من «عبء» العمل العام. سيكون عليهم العودة إلى الـ Epaisseurtriste، إلى حياتهم الشخصية ومشاغلهم الفردية، العودة إلى «الكآبة العقيمة» التي سادت سنوات ما قبل الحرب، حين كانت وكأنها لعنة تخيّم على كل شيء يفعلونه: « لو أنني بقيت حياً فسيكون عليّ أن أخاصم عبير تلك السنوات العطرية نابذاً (لا كاظماً) بصمت كنزي المدّخر». والكنز، كما ظن، هو أنه قد «وجد نفسه»، هو أنه لم يعد يظن بنفسه «الرياء»، هو أنه ليس بحاجة إلى قناع وإلى تصنع لغرض الظهور، هو أنه أينما ذهب فهو يظهر كما هو للآخر ولنفسه، هو أنه يسعه «أن يمضي عارياً»[100].

---

(100) انظر: René Char, *Feuillets d'Hypnos* (Paris: [s. n.], 1946).

للاطلاع على الترجمة الإنجليزية، انظر: René Char, *Hypnos Waking: Poems and Prose* (New York: [n. pb.], 1956).

إن هذه الانطباعات هي من الأهمية بمكان إذ إنها تشهد بالمناجاة الذاتية اللاإرادية، بالابتهاج بالظهور في كلمةٍ أو فعل من دون مواربة ومن دون استبطان ودون انطباع ذاتي بأنهما متأصلان في الفعل. ومع هذا فإنها ربما كانت «عصرية» أكثر مما ينبغي، أنانية أكثر مما ينبغي، لكي تصيب بإحكام خالص مركز ذلك «الإرث الذي تُرك لنا بلا وصية».

أما سوفوكليس (المؤلف المسرحي اليوناني، ويعد أعظم المسرحين التراجيديين في الأدب اليوناني القديم) فقد كتب في شيخوخته مسرحية عنوانها Oedipus at colonus، ووردت فيها الأبيات المشهورة والمفزعة الآتية:

«ألا تكون مولوداً يطغى على المعنى كله الذي يُنطق بكلمات؛ والأفضل التالي للحياة، ما إن يظهر، هو أن يعود بأسرع ما يمكن من حيث أتى». إنه بهذا يعلمنا، على لسان تيسيوس، المؤسس الأسطوري لأثينا والناطق إذاً باسمها، بالذي مكّن الرجال العاديين، شبابهم وشيوخهم، من تحمّل عبء الحياة: إنها المدينة (The Polis)، الحيّز الخاص بأفعال الرجال الحرة وبالكلمات الحية التي بوسعها أن تمنح الحياة الروعة والبهاء».

ثبت المصطلحات

Administration	إدارة
Restoration	استرداد الحكم
Colorization	استيطان
Feudalism	إقطاع
Atheism	إلحاد
Bureaucracy	بيروقراطية أو روتين
Enlightenment	تنوير
Balance of Power	توازن القوى
Oligarchy	حكم القلة
Theocracy	حكومة دينية
Goodness	خير
Constitution	دستور
Men of Letters	رجال الآداب
Cheeks and Balances	رقابة وتوازن
Romanticism	رومانسية
Third Estate	طبقة العوام
Secularism	علمانية

Liberalism	ليبرالية
Egalitarian Society	مجتمع المساواة
Mass Society	مجتمع جماهيري
Totalitarianism	مذهب شمولي
Property	مِلكية
Hypocrisy	نفاق
Renaissance	نهضة
Brain Trust	هيئة خبراء
Class Consciousness	وعي طبقي
Abundance	وفرة

الثبت التعريفي

الأرستقراطية (Aristocracy): وهي نظام حكم تمارسه حكومة من مجموعة من خيار الناس ومن أفضلهم.

الأوتوقراطيّة (Autocracy): وهي نظرية سياسية تفيد بأن سلطة الحكم يجب أن تناط بحاكم منفرد، أو مجموعة محدودة. إنّها تتجسد بالديكتاتورية؛ وكانت قد اتخذت أشكالاً مختلفة منها نظام الحكم الملكي المستبد أو المطلق، والحكومة الاستبدادية لا تعتبر نفسها مسؤولة أمام أي هيئة منتخبة من الناس. وقد سادت في أنحاء مختلفة من العالم على مدى قرون، ولم تزل سائدة في بعض الأقطار، ولكنها تنحسر بالتدريج بفعل انتشار الأفكار الديمقراطية في أوساط الشعوب.

تداول السلطة (Transfer of Power): وهو مفهوم يعني أن سلطة الحكم تدار من أغلبية الشعب الممثل بمجلسٍ منتخب، وهذه الأغلبية تتغير بنتائج الانتخابات آونة وأخرى، فتكون سلطة الحكم بيد هذا الحزب اليوم أو بيد ذاك الحزب غداً، فيجري تداولها سلمياً وفقاً لهذه النتائج.

حال الطبيعة (Natural State): وهي تشير إلى الصفات

التيتتكون لدى البشر بحكم التطور الطبيعي للكون، وتتخذ أحياناً شكل الغرائز فيه.

الديمقراطية (Democracy): وهي نظام حكم يتم عن طريق أكثرية الشعب. وتتحقق هذه الأكثرية إما مباشرةً بواسطة الاستفتاء، وهذا أمر نادر وغير مطبق إلا في أقطار محدودة، وإما بواسطة انتخاب الناس لممثليهم في مجلسٍ من المجالس يكون عندئذٍ مخولاً بأن ينطق باسم الشعب بشأن القضايا التي تخص حياتهم على وجه العموم.

الرأسمالية (Capitalism): وهي نظام اقتصادي يقوم على احترام الملكية الخاصة والقطاع الخاص وتطبيق المنافسة لإنتاج سلع أفضل جودةً وأرخص ثمناً، ويجعل من تحقيق الأرباح وسيلة لخلق بيئة مناسبة للاستثمار والتنمية.

السلطة (Authority): وهي تتمثل بما تتمتع به الحكومات المختلفة من سلطان تنفيذ الأوامر والقوانين، ولتطبيق الخطط الاقتصادية وغيرها، وللسيطرة على شؤون البلاد.

الضرورة (Necessity): وهي حال تنشأ عن تراكم ظروف مختلفة تؤدي إلى إدراك الحاجة إلى إحداث تغيير معين في وضع سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو غيره، فتكون الضرورة للتغيير هي المبرر له.

العلمانية (Secularism): وهي مذهب يؤكّد على الأمور الدنيوية ويفصل بينها وبين شؤون الدين المختلفة. ويعبَّر عن هذا المذهب عادةً بأنه المذهب الذي يفصل بين الدنيا والدين، سواء في حياة الأفراد أو في طريقة الحكم.

الفدرالية (Federalism): وهو مذهب يسمّى كذلك المذهب

الاتحادي، ويتألف النظام الفدرالي من وحدات سياسية تتمتع بنوع من الحكم الذاتي، وتوافق في الوقت ذاته على وجود سلطة مركزية تتولى حصراً شؤون الدفاع والنقد والسياسة الخارجية وغيرها مما ينصّ عليه دستور البلاد.

المراجع

Books

Acton, John Emerich Edward Dalberg. *Lectures on the French Revolution*. Edited by John Nevill Figgis and Reginald Vere Laurence. New York: Noonday Press, [1959].

———. *Lectures on the French Revolution*. London: [Macmillan and Co., Ltd.], 1910.

Adams, John. *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*. Edited by Lester J. Cappon. [With Plates, Including Portraits]. Chapel Hill: Published for the Institute of Early American History and Culture at Williamsburg Va., by the University of North Carolina Press, [1959].

———. *The Works of John Adams, Second President, of the United States*. Boston: Little, Brown and Company, 1851-1865. 10 vols.

Adler, Max. *Demokratie und Rätesystem*. [Wien: Verl. Brand], 1919.

Anweiler, Oskar. *Die Rätebewegung in Russland, 1905-1921*. Leiden: Brill, 1958.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Second Enlarged Edition of «The Burden of our Time». London; U. S. A.: George Allen & Unwin, 1958.

———. *The Origins of Totalitarianism*. 2d Enl. ed. New York: Meridian Books, [1958].

Aristotle. *Nicomachean Ethics.* [n. p.: n. pb., n. d.].
Augustine, Saint (Bishop of Hippo). *De civitate Dei.* [n. p.: n. pb., n. d.].
Aulard, François-Alphonse. *Etudes et leçons sur la révolution française.* Paris: F. Alcan, 1901-1924. 9 vols.
Vol. 8: *Révolution française, et révolution américaine.*
Beard, Charles Austin. *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States.* New York: The Macmillan Company, 1935.
Becker, Carl Lotus. *The Declaration of Independence; a Study in the History of Political Ideas.* Reprinted with an Introduction by the Author. New York: A. A. Knopf, 1942.
———. *The Declaration of Independence, a Study in the History of Political Ideas.* New York: Harcourt Brace, [1922].
Blanc, Louis. *Histoire de la révolution française.* Paris: Langlois et Leclercq, 1847.
Boorstin, Daniel Joseph. *The Americans. The Colonial Experience.* London: [n. pb.], 1965.
———. *The Americans. The Colonial Experience.* New York: [n. pb.], 1958.
——— .*The Genius of American Politics.* Chicago: University of Chicago Press, 1953.
———. *The Lost World of Thomas Jefferson.* Boston: Beacon Press, 1960.
———. *The Lost World of Thomas Jefferson.* New York: H. Holt, [1948].
Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos; geschichte des Christusglaubens von den anfängen des christentums bis Irenaeus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913.
Brown, Robert Eldon. *Charles Beard and the Constitution, a Critical Analysis of «An Economic Interpretation of the Constitution».* Princeton: Princeton University Press, 1956.
Bryce, James Bryce. *The American Commonwealth.* [n. p.]: Macmillan, 1891.
———. *The American Commonwealth.* New York: [n. pb.], 1950.
Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France.* London: [n. pb.], 1969.
———. *Reflections on the Revolution in France, and on the*

Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event. London: [J. Dodlsey], 1790.

Carpenter, William Seal. *The Development of the American Political Thought*. Princeton: University Press, 1930.

Cassinelli, C. W. *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State*. Seattle: University of Washington Press, 1961.

Char, René. *Feuillets d'Hypnos*. Paris: [s. n.], 1946.

———. *Hypnos Waking: Poems and Prose*. New York: [n. pb.], 1956.

Chateaubriand, François René de. *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la révolution française*. Londres: [s. n.], 1797.

Chinard, Gilbert. *The Commonplace Book of Thomas Jefferson*. A Repertory of his Ideas on Government, with an Introduction and Notes by Gilbert Chinard, Professor in the John Hopkins University. Paris: Impr.- éditions des presses universitaires de France; Baltimore: Maryland, The John Hopkins Press, 1926.

Cicero, Marcus Tullius. *Academica*. [Cambridge, Mass]: [n. pb.], [n. d.]. (The Loeb Classical Library)

———. *De Natura Deorum*. [Cambridge, Mass]: [n. pb.], [n. d.]. (The Loeb Classical Library)

———. *De Re Publica*. Zürich: Artemis Edition, 1952.

Cohn, Norman. *The Pursuit of Millennium*. London: Mercury Books, 1962.

———. *The Pursuit of Millennium*. Fair Lawn, NJ: [n. pb.], 1947.

Commager, Henry Steele. *Documents of American History*. 5th ed. New York: Appleton-Century-Crofts, [1949].

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet*. Paris: [n. pb.], 1795.

———. *Oeuvres de Condorcet*. Publiées par A. Condorcet O' Conor, et M. F. Arago (F. Génin et Isambert). Paris: F. Didot frères, 1847-1849. 12 tomes.
Tome 12: *Sur le sens du mot révolutionnaire*.

Cooke, J. E. (ed.). *The Federalist*. Cleveland, New York: Meridian Books, 1961.

Cooper, James Fenimore. *The American Democrat*. London: [n. pb.], 1969.

———. *The American Democrat, or Hints on the Social and Civic Relations of the United States of America*. [Cooperstown: H. & E. Phinney], 1838.

Cornford, Francis Macdonald. *From Religion to Philosophy*. New York: [n. pb.], 1961.

———. *From Religion to Philosophy; a Study in the Origins of Western Speculation*. [n. p.]: [Torchbooks Edition], 1912.

Corwin, Edward Samuel. *The Constitution and what it Means Today*. Oxford: [n. pb.], 1958.

———. *The Constitution and What it Means Today*. Twelfth Edition. Princeton: Princeton University Press, 1958.

———. *The Doctrine of Judicial Review*. Princeton: Princeton University Press, 1914.

Craven, Wesley Frank. *The Legend of the Founding Fathers*. New York: New York University Press, 1956.

Crosskey, William Winslow. *Politics and the Constitution in the History of the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Curtis, Eugene Newton. *Saint-Just, colleague of Robespierre*. New York: Columbia University Press, 1935.

Dostoyevsky, Fyodor. *The Grand Inquisitor*. Translated by Constance Garnett with Reflections on the Story by William Hubben. [New York]: Association Press, [1948].

———. *The Grand Inquisitor*. Translated by Constance Garnett with Reflections on the Story by William Hubben. [n. p.]: [n. pb.], 1880.

Duverger, Maurice. *Les Partis politiques*. [s. l.]: [s. n.], 1951.

———. *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State*. New York: [n. pb.], 1961.

———. *Political Parties, their Organization and Activity in the Modern State*. Translated by Barbara and Robert North. [Incorporates Revisions by the Author]. With a Foreword by D. W. Brogan. London: Methuen, 1954.

Echeverria, Durand. *Mirage in the West; a History of the French Image of American Society to 1815*. Foreword by Gilbert Chinard. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Elliot, Jonathan. *The Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution.* As Recommended by the General Convention at Philadelphia, 1787: Together with the Journal of the Federal Convention, Luther Martin's Letter, Yates's Minutes, Congressional Opinions, Virginia and Kentucky Resolutions of «98-»99, and Other Illustrations of the Constitution. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1861. 5 vols.

Emerson, Ralph Waldo. *Journal.* Boston: [n. pb.], 1909-1914.

———. *Journal.* [n. p.]: [n. pb.], 1853.

Encyclopaedia Britannica. 11th ed.

Farrand, Max. *The Records of the Federal Convention of 1787.* New Haven: Yale University Press, 1937.

Fay, Bernard. *The Revolutionary Spirit in France and America; a Study of Moral and Intellectual Relations Between France and the United States at the End of the Eighteenth Century.* New York: Harcourt, Brace & Company, 1927.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society.* Third Edition, Corrected. London: A. Millar and T. Cadell, 1768.

Fink, Zera Silver. *The Classical Republicans; an Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England.* Evanston: Northwestern University, 1945.

Friedrich, Carl Joachim. *Constitutional Government and Democracy; Theory and Practice in Europe and America.* Rev. ed. Boston: Ginn, [1950].

Gaustad, Edwin Scott. *The Great Awakening in New England.* New York: Harper, [1957].

Gentz, Friedrich. *The French and American Revolutions.* Compared, Translated by John Quincy Adams. [Chicago: Gateway Editions, 1959].

———. *The French and American Revolutions.* Compared, Translated by John Quincy Adams. [n. p.:n. pb.], 1810.

Georgica II. [n. p.: n. pb., n. d.].

Gierke, Otto Friedrich von. *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800.* Cambridge: [n. pb.], 1950.

Göhring, Martin. *Geschichte der grossen Revolution.* Tübingen: Mohr, 1950.

Gottschalk, Louis Reichenthal. *The Place of the American*

Revolution in the Causal Pattern of the French Revolution. Easton: American Friends of Lafayette, 1948.

Griewank, Karl. *Der Neuzeitliche Revolutionsbegriff.* Jena: [n. pb.], 1955.

Haines, Charles Grove. *The American Doctine of Judicial Supremacy.* Second Edition, Revised and Enlarged. Berkeley, Cal.: [n. pb.], 1932.

———. *The Works of Alexander Hamilton.* New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1885-1886.

Handlin, Oscar. *This Was America.* London: [n. pb.], 1965.

Haraszti, Zoltán. *John Adams and the Prophets of Progress.* Cambridge: [n. pb.], 1952.

Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana.* [Indianapolis: Liberal Arts Edition, 1656].

———. *James Harrington's Oceana.* Ed. with Notes by S. B. Liljegren. Heidelberg: G. Winter, 1924.

Hawgood, John Arkas. *Modern Constitutions Since 1787.* New York: [n. pb.], 1939.

Herodotus. *(The Persian Wars). Historiae.* [n. p.]: Teubner Edition, [n. d.].

Hofstadter, Richard. *The American Political Tradition, and the Men who Made it.* London: Jonathan Cape, 1962.

Hume, David. *Essays, Moral and Political.* [London: Printed for A. Millar], 1748.

Jameson, John Franklin. *Essays in the Constitutional History of the United States in the Formative Period 1775-1789.* By Graduates and Former Members of the Johns Hopkins University. Edited by J. F. J. Boston: [n. pb.], 1889.

Jaspers, Karl. *The Future of Mankind.* Translated by E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press, [1961].

Jefferson, Thomas. *The Complete Jefferson.* Containing his Major Writings; Published and Unpublished; Except his Letters; Assembled and Arranged by Saul K. Padover; with Illustrations [Including a Portrait]. New York: Duell, Sloan and Pearce, 1943.

———. *The Complete Jefferson.* Ed. Padover. [New York]: Modern Library Edition, [n. d.].

———. *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Edited and with an Introduction, by Adrienne Koch and William Peden. New York: The Modern Library, [1944].

———. *The Writings of Thomas Jefferson*. Collected and ed. by Paul Leicester Ford. New York: G.P. Putnam's Sons, 1892-1899. 10 vols.

Jellinek, Frank. *The Paris Commune of 1871*. London: Gollancz, 1937.

Jellinek, Georg. *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens*. New York: H. Holt and Company, 1901.

Jensen, Merrill. *The New Nation: a History of the United States During the Confederation, 1781-1789*. New York: Knopf, 1950.

Jones, Howard Mumford. *The Pursuit of Happiness*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.

Joughin, Jean Templin. *The Paris Commune in French Politics, 1871-1880; the History of the Amnesty of 1880*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1955.

Kantorowicz, Ernst Hartwig. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Kerényi, Karl. *Vergil und Hölderlin*. hrsg. zum sechzigsten Geburtstag des Altertumforschers, 19. Januar 1957. Zürich: Rhein Verlag, [1957].

Klein, Fritz (ed.). *Beitrage zum neuen Geschichtsbild; zum 60. Geburtstag von Alfred Meusel*. Hrsg. von Fritz Klein und Joachim Streisand. Berlin: Rutten & Loening, 1956.

Knollenberg, Bernhard. *The Origin of the American Revolution, 1759-1766*. London: [n. pb.], 1961.

Koechlin, Heinrich Eduard. *Die Pariser Commune des Jahres 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger Inauguraldissertation, etc.* Basel: [n. pb.], 1950.

La Rochefoucauld, François de. *Maxims*. Translated by Louis Kronenberger. New York: Random House, 1959.

Lefebvre, Georges. *The Coming of the French Revolution*. Oxford: [n. pb.], 1968.

Le Mercier de La Rivière, Pierre Paul François Joachim Henri.

L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques. [s. l.]: [s. n.], 1767.

Lenin, Vladimir Il'ich. *Collected Works*. London: [Lawrence and Wishart], 1969.

Lerner, Max. *America as a Civilization; Life and Thought in the United States Today*. New York: Simon and Schuster, 1957.

Lippmann, Walter. *Public Opinion*. New York: Harcourt, Brace and Company, [1922].

Locke, John. *Two Treatises of Government*. In the Former, the False Principles, and Foundation of Sir Robert Filmer, and his Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay Concerning the True Original, Extent, and the End of Civil Government. London: [Everyman's Library], 1690.

Loewenstein, Karl. *Beiträge zur Staatssoziologie*. Tübingen: Mohr, 1961.

———. *Volk und parlament nach der staatstheorie der französischen nationalversammlung von 1789; studien zur doggmengeschichte der unmittelbaren volksgesetzgebung*. München: Drei masken verlag, 1922.

Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke*. kritische Gesamtausgabe. Weimar: H. Böhlau, [n. d.].
Vol. 18: *De Servo Arbitrio*.

Luxemburg, Rosa. *The Russian Revolution*. Translation and Introduction by Bertram D. Wolfe. Ann Arbor: [n. pb.] 1940.

Machiavelli, Niccolò. *The Discourses*. [n. p.: n. pb., n. d.].

———. *Histories of Florence*. [n. p.: n. pb., n. d.].

———. *The Letters of Machiavelli, a Selection of his Letters*. Translated and Edited with an Introd. by Allan Gilbert. New York: Capricorn Books, [1961].

———. *Machiavels Discourses Upon the First Decade of T. Livius*. Translated out of the Italian: With some Marginall Animadversions Noting and Taxing his Errours by E. D. [London: Printed by Thomas Paine for William Hills and Daniel Pakeman, 1636].

———. *Oeuvres complètes*. Paris: Pléiades, 1952.

———. *The Prince and Other Works*. London: [n. pb.], 1961.

———. *The Prince and Other Works*. Chicago: [n. pb.], 1941.

Maistre, Joseph de. *Considérations sur la France*. [s. l.]: [s. n.], 1796.

Markov, Walter (ed.). *Jakobiner und Sanskulotten. Beiträge zur Geschichte der französischen Revolutionsregierung 1793-1794.* Berlin: [n. pb.], 1956.

——— and Albert Soboul (eds.). *Die Sanskulotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793-1794.* Berlin: [n. pb.], 1957.

Marx, Karl. *The Class Struggles in France, 1848-1850.* With an Introduction by Frederick Engels; Translated from the German by Henry Kuhn. New York: New York Labor News Company, 1924.

———. *The Communist Manifesto.* [n. p.]: [n. pb.], 1848.

———. *Das Kapital.* London: [n. pb.], 1960.

———. *Das Kapital.* [n. p.]: [n. pb.], 1873.

———. *Der Bürgerkrieg in Frankreich.* Berlin: [n. pb.], 1952.

———. *Der Bürgerkrieg in Frankreich.* [n. p.]: [n. pb.], 1871.

———. *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850.* Berlin: [n. pb.], 1951.

———. *Die Klassenkämpfe in Frankreich, 1840-1850.* [n. p.]: [n. pb.], 1850.

———. *Sozialdemokratische bibliothek.* Hottingen, Zürich: [Verl. der Volksbuchh], 1885.

Mather, Cotton. *Magnalia Christi Americana: Or, the Ecclesiastical History of New-England.* From its First Planting, in the Year 1620, unto the Year of our Lord, 1698. [n. p.]: [n. pb.], 1694.

Mathiez, Albert. *Autour de Robespierre.* Paris: Payot, 1957.

———. *The French Revolution.* New York: A. A. Knopf, 1928.

———. *Girondins et Montagnards.* Paris: Firmin-Didot, 1930.

McCloskey, Robert Green (ed.). *Essays in Constitutional Law.* New York: Knopf, 1957.

McDonald, Forrest. *We the People: The Economic Origins of the Constitution.* Chicago: [n. pb.], 1958.

———. *We the People: The Economic Origins of the Constitution.* London: [n. pb.], 1958.

Mcllwain, Charles Howard. *Constitutionalism Ancient and Modern.* Ithaca, NY: Cornell University, 1940.

Melville, Herman. *Billy Budd.* London: [n. pb.], 1962.

———. *Billy Budd.* [n. p.]: [n. pb.], 1891.

Michelet, Jules. *Histoire de la révolution française*. Paris: [Librairie internationale, A. Lacroix], 1868-1869.

———. *Histoire de la révolution française*. Paris: Chamerot, 1847-1850.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. [Indianapolis: Library of Liberal Arts Edition], 1956.

———. *On Liberty*. [London: J. W. Parker and Son], 1859.

Miller, John Chester. *The Origins of the American Revolution*. Oxford: [n. pb.], 1966.

Miller, Perry. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1954.

Montesquieu, Charles de Secondat. [*L'Esprit des lois*]. [s. l.]: [s. n.], 1748.

———. [*The Spirit of Laws*. Trans. Thomas Nugent]. New York: [n. pb.], 1949.

Morgan, Edmund Sears. *The Birth of the Republic, 1763-1789*. Chicago: University of Chicago Press, [1956].

Morgenthau, Hans Joachim. *The Purpose of American Politics*. New York: Knopf, 1960.

Mumford, Lewis. *The City in History*. London: [n. pb.], 1966.

———. *The City in History: Its Origins, its Transformations, and its Prospects*. New York: Harcourt, Brace and World, [1961].

Musulin, Janko (ed.). *Proklamationen der Freiheit*. Dokumente von der Magna Charta bis zum ungarischen Volksaufstand. [Frankfurt am Main]: Fischer Bücherei, [1959].

Neubauer, Helmut. *München und Moskau, 1918/1919; zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern*. München: Isar Verlag, [1958]. (Jahrbücher für Geschichte Osteuropas; Beiheft 4)

Neumann, Sigmund (ed.). *Modern Political Parties; Approaches to Comparative Politics*. Contributors: Frederick C. Barghoorn [and Others]. Chicago: University of Chicago Press, [1956].

Niles, Hezekiah. *Principles and Acts of the Revolution in America*. Or an Attempt to Collect and Preserve Some of the Speeches, Orations and Proceedings, with Sketches and Remarks on Men and Things, and Other Fugitive or Neglected Pieces, Belonging to the Revolutionary Period in the United States, etc. New York: [n. pb.], 1876.

———. *Principles and Acts of the Revolution in America.* Baltimore: [Printed and Pub. for the Editor by W. O. Niles], 1822.

Norden, Eduard. *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösem Idee.* Leipzig: Teubner, 1924.

Ollivier, Albert. *Saint-Just et la force des choses.* Préf. d'André Malraux. Paris: Gallimard, [1954].

Ovid. *Fasti.* [n. p.: n. pb., n. d.].

Oxford English Dictionary.

Paine, Thomas. *The Age of Reason.* [n. p.]: [n. pb.], 1794-1811.

———. *Common Sence.* [n. p.]: [n. pb.], 1776.

———. *The Complete Writings of Thomas Paine.* Collected and Edited by Philip S. Foner, with a Biographical Essay, and Notes and Introductions Presenting the Historical Background of Paine's Writings. New York: Citadel Press, 1945.

———. *The Rights of Man.* [n. p.]: [Everyman's Library Edition], 1791.

Palmer, Robert Roswell. *The Age of the Democratic Revolution.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1959-1964.

———. *Twelve who Ruled.* Princeton: [n. pb.], 1958.

———. *Twelve who Ruled; the Committee of Public Safety, During the Terror.* Princeton: Princeton University Press, [1941].

Parrington, Vernon Louis. *Main Currents in American Thought.* Reprinted Without the Third Volume. vol. 1, 2. London; Printed in U. S. A.: Rupert Hart-Davis, [1963].

————. *Main Currents in American Thought: An Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920.* [New York: Harcourt], 1930.

———. *Main Currents in American Thought.* New york: Harcourt, Brace and Co. 1927. (Harvest Books Edition)

Péréfixe de Beaumont, Hardouin de. *Histoire du roy Henry Le Grand.* Amsterdam: Louys et Daniel Elzevier, 1661.

Plato. *The Laws.* [n. p.: n. pb., n. d.].

Plutarch. *The Lives of the Noble Grecians and Romans.* Translated by John Dryden; and Rev. by Arthur Hugh Clough. New York: Modern Library, [n. d.].

Poeschl, Victor. *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei*

Cicero. Untersuchungen zu Ciceros Schrift De Re Publica. Berlin: [n. pb.], 1936.

Polybius. *The Histories*. Cambridge, Mass: [n. pb.], [n. d.]. (Loeb Classical Library Edition)

Raynal, Guillaume-Thomas-François. *Tableau et révolutions des colonies anglaises dans l'amérique septentrionale*. [Amsterdam: La Compagnie des libraires], 1781.

Realenzyklopädie des Klassischen Altertums. Pauly- Wissowa.

Redslob, Robert. *Die staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789*. ihre grundlagen in der staatslehre der aufklärungszeit und in den englischen und amerikanischen verfassungsgedanken. Leipzig: Veit & Comp., 1912.

Robespierre, Maximilien. *Oeuvres complètes de Robespierre*. Paris: [Alcan], 1939.

Tome 4: *Les Journaux. Le Défenseur de la constitution*. Edition complète et critique, avec une introduction, des commentaires et des notes par Gustave Laurent.

———. *Oeuvres de Maximilien Robespierre*. Edition préparée sous la direction de Marc Bouloiseau, Georges Lefebvre, Albert Soboul. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

———. *Oeuvres de Maximilien Robespierre*. Avec une notice historique, des notes et des commentaires, par Laponneraye; précédées de considérations générales, par Armand Carrel. Paris: Chez l'éditeur, 1840. 3 vols.

Vol. 3: Suite d'articles parus dans les «*Lettres de Maximilien Robespierre à ses commettans*». Discours à la convention nationale et à la société des Jacobins.

Rosenstock-Huessy, Eugen. *Die europäischen revolutionen; Volkscharaktere und Staatenbildung*. Jena: E. Diederichs, [1931].

Rossiter, Clinton Lawrence. *The First American Revolution; the American Colonies on the Eve of Independence*. New York: Harcourt, Brace, [1956].

Rousseau, Jean- Jacques. *A Discourse on the Origin of Inequality*. G. D. H. Cole. Trans. New York: [n. pb.], 1950.

———. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam: [n. pb.], 1755.

———. *A Discourse on the Origin of Inequality*. [n. p.]: [n. pb.], 1775.
———. *Du Contrat social*. Translated by G. D. H. Cole. New York: [n. pb.], 1950.
———. *Du Contrat social; ou principes du droit politique*. Amsterdam: [Marc-Michel Rey], 1762.
———. *Social Contract*. Translated and Introduced by Maurice Cranston. London: Penguin, 1968.
Rowland, Kate Mason. *The Life of George Mason, 1725-1792*. Including his Speeches, Public Papers, and Correspondence; with an Introduction by General Fitzhugh Lee. New York; London: G.P. Putnam's Sons, 1892.
Rush, Benjamin. *The Selected Writings of Benjamin Rush*. Ed. by Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library, [1947].
Ryffel, Heinrich. *Metabolē politeiōn. Der Wandel der Staatsverfassungen*. Bern: P. Haupt, [1949].
Saint-Just, Louis Antoine Léon de. *Oeuvres complètes de Saint-Just*. Avec une introduction et des notes par Charles Vellay. Paris: Librarie Charpentier et Fasquelle, 1908.
Saint-Simon, Louis de Rouvroy. *Mémoires*. Ed. Gonzague Truc. Paris: Pléiade, 1953-1961. 8 vols.
———. *Mémoires*. [s. l.]: [s. n.], 1788.
Schulz, Fritz. *Prinzipien des römischen rechts*. Berlin: [n. pb.], 1954.
Sieyès, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le tiers-état?*. [4ème édition]. [Paris]: [s. n.], 1789.
———. *Qu'est-ce que le tiers-état?*. [2ème édition]. [Paris]: [s. n.], 1789.
Soboul, Albert. *Beiträge zum neuen Geschichtsbild: Festschrift für Alfred Meusel*. Berlin: [n. pb.], 1956.
———. *Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200. Geburtstag*. Ed. Walter Markov. Berlin: [n. pb.], 1958.
———. *Les Sans- Culottes parisiens*. Paris: [s. n.], 1957.
Solberg, Winton U. *The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States*. New York: Liberal Arts Press, [1958].
Sorel, Albert. *L'Europe et la révolution française*. 4ème édition. Paris: Plon, 1903.
Soule, George Henry. *The Coming American Revolution*. New York: [n. pb.], 1934.

Spurlin, Paul Merrill. *Montesquieu in America, 1760-1801*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1940.

St. John de Crévecoeur, J. Hector. *Letters from an American Farmer*. New York: [Dutton Paperback Edition], 1957.

———. *Letters from an American Farmer*. Describing Certain Provincial Situations, Manners, and Customs and Conveying some Idea of the Late and Present Interior Circumstances of the British Colonies in North America; Written for the Information of a Friend in England. [London: Printed for T. Davies], 1782.

Thomas Aquinas (Saint). *Summa Theologica*. Taurini: [n. pb.], 1922-1924.

Thompson, James Matthew. *Robespierre*. Oxford: B. Blackwell, 1939.

Tite-Live. [*Livy. 3, Books V-VII*]. [n. p.: n. pb., n. d.].

Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America*. Edited by J. P. Mayer and Max Lerner; a New Translation by George Lawrence. London; Glasgow: Collins, 1968.

———. *Democracy in America*. The Henry Reeve Text as Revised by Francis Bowen, Now Further Corrected and Edited with Introduction, Editorial Notes, and Bibliographies by Phillips Bradley; Foreword by Harold J. Laski. New York: A. A. Knopf, 1945. 2 vols.

———. *Democracy in America*. Translated by Henry Reeve; with an Original Preface and Notes by John C. Spencer. [New York: G. Dearborn, 1838].

———. *Oeuvres complètes*. Edition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer. Paris: Gallimard, 1953.

Tome 2: *L'Ancien régime et la révolution. 2*. Fragments et notes inédites sur la révolution. Texte établi et annoté par André Jardin. [7e édition].

Van Tyne, Claude Halstead. *The Founding of the American Republic*. Boston, New York: [n. pb.], 1922.

———. *The War of Independence; American Phase, Being the Second Volume of a History of the Founding of the American Republic*. Boston, New York: Houghton Mifflin Company, 1929.

Virgil. *Virgil's Works. Aeneid. Eclogues. Georgics.* Translated J. W. Mackail, Introdution Charles L. Durham. New York: [Modern Library Edition], [n. d.].

Voegelin, Eric. *The New Science of Politics, an Introduction.* Chicago: University of Chicago Press, [1952].

Whitfield, John Humphreys. *Machiavelli.* Oxford: B. Blackwell, 1947.

Wilson, Woodrow. *An Old Master and Other Political Essays.* New York: C. Scribner's sons, 1893.

———. *Congressional Government: A Study in American Politics.* New York: Meridian Books, 1956.

———. *Congressional Government: A Study in American Politics.* [Boston: Houghton, Mifflin], 1885.

Periodicals

Anweiler, Oskar. «Die Räte in der ungarischen revolution.» *Osteuropa*: vol. 8, 1958.

Chinard, Gilbert. «Polybius and the American Constitution.» *Journal of the History of Ideas*: vol. 1, no. 1, January 1940.

Corwin, Edward Samuel. «The «Higher Law» Background of American Constitutional Law.» *Harvard Law Review*: vol. 42, 1928.

———. «The Progress of Constitutional Theory Between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention.» *American Historical Review*: vol. 30, 1925.

Diamond, Martin. «Democracy and the Federalist: A Reconsideration of the Framers' Intent.» *The American Political Science Review*: March 1959.

Griewank, Karl. «Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit.» *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*: Heft 1, 1952-1953.

Heinze, Richard. «Auctoritas.» *Hermes*: vol. 60.

Jachmann, Günther. «Die Vierte Ekloge Vergils.» *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*: vol. 21, 1952.

Jensen, Merrill. «Democracy and the American Revolution.» *Huntington Library Quarterly*: vol. 20, no. 4, 1957.

Kantorowicz, Ernst Hartwig. «Mysteries of State. An Absolutist Concept and its Late Mediaeval Origins.» *Harvard Thelogical Review*: 1955.

Kraus, Wolfgang H. «Democratic Community and Publicity.» *Nomos* (Community): vol. 2, 1959.

Lane, Robert E. «The Fear of Equality.» *American Political Science Review*: vol. 53, March 1959.

Levy, Ernst. «Natural Law in the Roman Period.» [*Proccedings of the Natural Law Institute of Notre Dame*]: vol. 2, 1948.

Morey, William C. «The First State Constitutions.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 4, September 1893.

———. «The Genesis of a Written Costitution.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science*: vol. 1, April 1891.

Neumann, Sigmund. «The Structure and Strategy of Revolution: 1848 and 1948.» *The Journal of Politics*: August 1949.

Robespierre, Maximilien. *Le Défenseur de la constitution*: nos. 1-12, [1792].

Rossiter, Clinton Lawrence. «The Legacy of John Adams.» *Yale Review*: 1957.

Schieder, Theodor. «Das Problem der Revolution im 19. Jahrhundert.» *Historische Zeitschrift*: vol. 170, 1950.

Shattuck, Charles E. «The True Meaning of the Term «Liberty»... in the Federal and State Constitutions.» *Harvard Law Review*: vol. 4, no. 8, March 1891.

Wright, Benjamin F. «The Origins of the Separation of Powers in America.» *Economica*: May 1933.

Conference

The Ethic of Power: The Interplay of Religion, Philosophy and Politics. Edited by Harold D. Lasswell and Harlan Cleveland. (Papers Discussed at the Sixteenth Meeting). New York: [n. pb.], 1962.

Document

«Report on the Problem of Hungary.» (United Nations, New York, 1956).

الفهرس

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

- ح -

- خ -

- د -

- ر -

ـ ل ـ

ـ م ـ

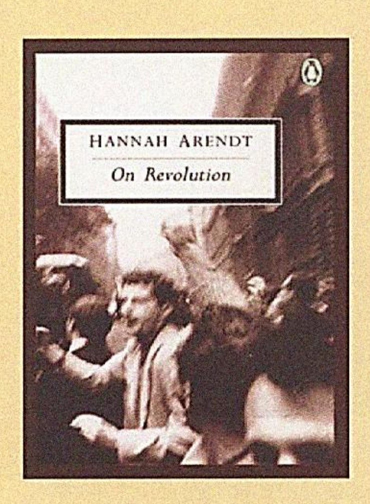
ـ ن ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

في الثــــورة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم



المنظمة العربية للترجمة

ملاحظات حنّة أرِنْدت المتميّزة بدقّتها ونفاذها والقائمة على معرفةٍ عميقةٍ بالماضي، تؤلف إسهاماً مهماً في الفلسفة السياسية وفي فهم العالم الحديث، وفي استشراف القرن الواحد والعشرين.

في كتاب **في الثورة** تحليلٌ ممتاز للظاهرة السياسية الحديثة نسبياً، وفيه تنظر أرِنْدت في المبادئ التي تقع في أساس الثورات جميعها، بدءاً من الأمثلة الكبرى الأولى في أمريكا وفرنسا، مروراً بكيفيّة تطوّر نظرية الثورة وممارستها ووصولاً، في نهاية الأمر، إلى توقّعات التغيّر في العلاقة بين الحرب والثورة، وما ينتج عن هذا التغير على صعيد العلاقات الدولية.

- **حنّة أرِنْدت**: فيلسوفة أمريكية من أصل ألماني. من مؤلفاتها:

The Origins of Totalitarism (1951), *Condition de l'homme moderne* (1958), et *La Crise de la culture* (1961).

- **عطا عبد الوهاب**: باحث ومترجم. نشر 36 كتاباً مترجماً من الإنجليزية إلى العربية، منها: **الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890-1939**، **صورة العرب في عقول الأمريكيين**، **فلسطين والفلسطينيون**.

علي مولا

ISBN 978-9953-0-1279-7
9 789953 012797

الثمن: 14 دولاراً
أو ما يعادلها